

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

La fundamentación formal de la ética

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ramón, Rodríguez García

Madrid, 2015

Ramón Rodríguez García

TP
1982
186



x-53-105750-9

LA FUNDAMENTACION FORMAL DE LA ETICA

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 186/82

© Ramón Rodríguez García
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-24219-1982

Ramón Rodríguez García

LA FUNDAMENTACION FORMAL DE LA ETICA

Análisis del proceso de fundamentación de la ética en la obra de Kant

Tesis doctoral

Facultad de Filosofía y
Ciencias de la Educación

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

Director:
Cat. Dr. Antonio Millán Puelles
Departamento de Metafísica

Abril 1980

INDICE GENERAL

	<u>Pags</u>
PROLOGO.. .. .	
INTRODUCCION.	1
Cap. I: <u>La ética: su lugar y su cometido en la</u>	
<u>filosofía de Kant.</u>	2
El lugar y la tarea de la filosofía moral	4
1. Filosofía moral como el "concepto cósmico"	
de filosofía	4
2. Filosofía moral como filosofía práctica.	7
La estructura de la filosofía práctica o mo-	
ral	11
La dificultad esencial de esta estructuración.17	
Notas.	19
Cap. II: <u>La psicología kantiana de la volición.</u>	22
El sentimiento de placer y displacer.. . . .	23
Naturaleza del sentimiento.. . . .	23
Tipos de placer.. . . .	26
Placer práctico.. . . .	27
Breve excursus sobre la idea de realidad.	28
La facultad de desear.. . . .	33
A) El deseo.. . . .	33
B) El hedonismo de la facultad de desear.	36
C) El concepto de <u>Bestimmungsgrund</u>	38
D) Los factores impulsivos del deseo.. . . .	41
E) Las formas de la facultad de desear	44

	<u>Pags</u>
Notas.. .. .	
PRIMERA PARTE: EL PUNTO DE PARTIDA DEL ANALISIS	
FILOSOFICO DE LA MORALIDAD.. .. .	58
Cap. III: <u>La conciencia moral ordinaria</u>	59
I) El análisis de la conciencia moral ordinaria, punto de partida de la filosofía moral.. .. .	59
II) Los datos esenciales de la conciencia moral.. .. .	62
III) La filosofía moral y la conciencia vulgar prefilosófica.. .. .	82
Notas.. .. .	85
SEGUNDA PARTE: LAS CONDICIONES NECESARIAS DE LA	
POSIBILIDAD DE LA MORALIDAD.. .. .	90
Cap. IV: <u>El establecimiento del Imperativo</u>	
<u>Categórico como principio supremo de la</u>	
<u>moralidad</u>	91
I) El establecimiento del Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad en la " <u>Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres</u> ".. .. .	92
II) El sentido del Imperativo Categórico .. .	96
III) El establecimiento del Imperativo	
Categórico como ley fundamental de la	
razón práctica en la " <u>Crítica de la Razón Práctica</u> ".. .. .	98
Notas.. .. .	101
Cap. V: <u>La crítica de la éticas materiales</u>	
<u>y el Imperativo Categórico como su resul-</u>	
<u>tado</u>	103
La crítica de los principios prácticos	
materiales.. .. .	104
El rechazo del eudemonismo	112
1. La noción de felicidad... .. .	113
2. La crítica del eudemonismo	116
Notas.. .. .	124

Cap. VI: <u>El origen a priori de los principios</u>	
<u>morales</u>	128
La idea de deber.	130
El origen a priori de los deberes morales . . .	135
Apéndice: El concepto de deber y la estructura de la filosofía moral.. . . .	136
Notas.. . . .	142
Cap. VII: <u>La autonomía de la voluntad, clave de</u>	
<u>la moralidad</u>	144
Autonomía y libertad.. . . .	151
El respeto a la ley, único motivo moral de la voluntad humana.. . . .	155
Notas.. . . .	162
Cap. VIII: <u>El formalismo moral</u>	165
El formalismo de la ética kantiana	165
El Imperativo Categórico como criterio de mo- ralidad.. . . .	170
La aplicación del Imperativo Categórico.. . .	175
Notas.. . . .	179

TERCERA PARTE: LA FUNDAMENTACION DE LA VALIDEZ OBJETIVA DE LA MORALIDAD.

Cap. IX: <u>El problema de la fundamentación de la</u>	
<u>validez del Imperativo Categórico</u>	183
La idea de una Deducción Trascendental. . . .	188
Las vías de la Deducción.. . . .	198
Notas.. . . .	201
Cap. X: <u>La posibilidad de la libertad en la "Crí-</u>	
<u>tica de la Razón Pura"</u>	204
El problema cosmológico de la libertad . . .	206
El problema antropológico de la libertad.. .	211
Conclusión.. . . .	222
Notas.. . . .	224
Cap. XI: <u>La deducción del Imperativo Categórico</u>	
<u>mediante la idea de la libertad</u>	227
Notas.. . . .	242
Cap. XII: <u>La doctrina del "Factum de la Razón"</u> . .	245
Notas.. . . .	258

-VI-

	<u>Pags</u>
CONCLUSION.. .. .	260
Notas.. . . .	265
BIBLIOGRAFIA.. . . .	266

PROLOGO

La filosofía moral de Kant constituye sin ningún género de dudas uno de los más grandes exponentes de la teoría ética de todos los tiempos. Pese a esta evidencia, hay que reconocer que los vientos históricos no le han sido demasiado favorables. Oscurecida en principio por la magnitud de la obra epistemológica y metafísica de su propio autor, de la que habitualmente se considera casi un apéndice, a veces superfluo cuando no contradictorio; víctima reiterada de una serie de erróneas interpretaciones que, como ha señalado Paton (1) se han convertido en tradición; supuesta inspiradora de la rígida moral del funcionario prusiano e incluso presuntamente responsable de la adhesión ciega a dudosos valores sociales, la ética kantiana ha sido con gran frecuencia ignorada en su valor filosófico. Sin embargo, en el curso de este siglo han empezado a disiparse muchos de los viejos prejuicios y a imponerse una creciente objetividad, hasta el punto de que el que fuera su más decidido crítico, Max Scheler, pudo escribir que la ética de Kant representa lo más perfecto que poseemos en el campo de la ética filosófica (2).

Pero no es un intento -forzosamente vano- de recuperar una obra que se mantiene por sí sola lo que preside la realización de este trabajo, ni tampoco un afán de deshacer visiones de formadoras, sino el interés por un problema objetivo: la fundamentación de la moralidad. Pues este grande e ineludible problema filosófico ha encontrado en la obra de Kant una vigorosa investigación, de intenso rigor lógico y profunda originalidad. Son estos rasgos objetivos los que le dan peso específico y valor intelectual, independientemente de la contingencia histórica.

Para quien se interesa en el tema de los fundamentos del fenómeno moral, la ética de Kant ofrece una triple condición que no puede dejar de resultar atractiva: en primer lugar, la radicalidad de su modo de hacer, que penetra directamente en el fenómeno

no de la moralidad, sin proyectar sobre él -al menos en su inicio- ninguna concepción previa de índole filosófico. En segundo lugar, su voluntad de fidelidad, al hecho que se trata de explicar. Pese a su tecnicismo y aparente lejanía, la obra de Kant, - que tiene como origen el saber moral común, permanece en una constante referencia a aquéllo que la origina, teniendo siempre a la vista sus caracteres, y procurando que los resultados de la especulación sean siempre consecuencia lógica de ellos, no su deformación. En tercer lugar, la resuelta adopción de un punto de vista de vista racional en la investigación ética, cuyo mayor valor radica en no ser producto de una decisión arbitraria, sino, ante todo, exigencia del mismo hecho moral. La consideración de que - la moralidad de la conducta es primariamente obra de una voluntad racional introduce en el ámbito de la moral un nivel de objetividad que abre la posibilidad de una filosofía moral y sin el cual carece de sentido toda auténtica discusión sobre cuestiones éticas. Me atrevo a pensar que el renovado interés que la filosofía práctica contemporánea demuestra por la obra de Kant, a la - que constantemente remite, reside en buena parte en la clave racional que proporciona para el examen de los problemas éticos.

El presente trabajo se propone investigar el proceso de fundamentación que sustenta la ética formal kantiana. En cuanto a análisis de una fundamentación, tiene primordialmente un carácter lógico, de persecución de un hilo argumentativo que desde la conciencia moral común conduce a doctrinas filosóficas y metafísicas de no fácil comprensión. Examinar ese proceso lógico en cada uno de sus pasos, esforzarse por sacar a la luz las necesidades objetivas que llevan a las tesis de la ética formal y poner de relieve sus últimos supuestos, son los fines perseguidos. No se trata, por tanto, de una exposición de la obra moral de Kant, si no de un ensayo sobre el desarrollo de su fundamentación.

De acuerdo con este objetivo, la forma del trabajo no - puede ser más que sistemática, no histórica. Pues se busca ante todo la trabazón lógica de un pensamiento, su interna articulación, no la evolución histórica, fáctica, que haya podido seguir ese pensamiento hasta llegar a su figura definitiva. Esto signi-

-X-

fica que el trabajo se centra en la llamada obra crítica de Kant, que contiene una filosofía moral completa y rigurosamente armonizada, que es la que, en sentido propio, puede ser denominada ética formal. Evidentemente esto no quiere decir que la obra anterior de Kant no vaya a ser tenida en cuenta; por el contrario, se acudirá a ella siempre que contribuya a esclarecer el sentido de la tesis de la obra definitiva, lo que ocurre no pocas veces.

El esquema del trabajo procura atenerse lo mejor posible a las características de su objeto. Las tres partes de que consta su núcleo fundamental responden a lo que estimo las tres pasos principales que sigue el proceso kantiano de fundamentación de la ética: una descripción de la conciencia moral ordinaria, un estudio de las condiciones de su posibilidad y un intento de fundamentación de esas condiciones. Este núcleo va precedido de una introducción en la que, tras contemplar la estructura que, en la idea de Kant, la ética filosófica posee, se realiza un estudio de la psicología de la voluntad que subyace a la teoría ética y sin el que, a mi juicio, resulta muy difícil hacerse cargo del verdadero sentido de la ética formal. Este esquema, -- que recoge la arquitectura ideal de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, reposa sobre la convicción de que la mencionada obra, pese a ser el primer escrito moral del período crítico, contiene el mejor hilo conductor del pensamiento ético de Kant. Ciertamente, no puede en absoluto reemplazar a la Crítica de la Razón Práctica o a la Metafísica de las Costumbres, pero en lo que toca al tema de la fundamentación de la moral, estoy persuadido de que se muestra en ella, con mayor claridad, el curso, el orden y la vertebración lógicos de la ética formal.

81

NOTAS

- (1) H. J. Paton, The Categorical Imperative, London, 1947, pag. 15.
- (2) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale - Wertethik. Bern und München, 1966 (5a ed.), pag. 9

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I

LA ETICA: SU LUGAR Y SU COMETIDO EN LA FILOSOFIA DE KANT

La filosofía es obra de la razón, la obra racional por excelencia. Si bien, en una acepción muy simple, todo conocimiento es racional —no hay conocimiento sin la presencia del concepto— hay un modo más hondo de calificar como racional a un conocimiento: aquél que considera su origen. Mirado desde aquí el conocimiento racional es un conocimiento ex principiis (1), que procede de o tiene su fundamento en principios, esto es, auténticos enunciados primeros, universales y necesarios, no meras generalizaciones o acumulaciones de datos. Como sólo la razón y no la experiencia puede originar principios, llamamos al conocimiento que se funda en éstos, conocimiento racional y lo oponemos al empírico, que —procede más o menos mediatamente de los datos de la experiencia. Pero, también desde el punto de vista del sujeto humano que conoce, hay una manera racional que hay que distinguir de una manera histórica de adquirir un conocimiento. Sea cual sea su origen objetivo (racional o empírico), el sujeto puede llegar a un conocimiento mediante el ejercicio de su propia razón, produciéndolo él mismo o reproduciéndolo en una comprensión perfecta, o puede, por el contrario, adquirirlo por puro aprendizaje, sin asistir intelectualmente a su creación ni confrontarlo con "las cosas mismas". Esta forma histórica, que aprehende los conocimientos como puros datos que retener, puede aplicarse incluso a conocimientos objetivamente racionales y, así, vemos que puede aprenderse un sistema filosófico o una teoría matemática sin por ello poseerlos racionalmente (2).

Por otro lado, si en el proceso de conocimiento la actividad de la razón (3) es, tal como la concibe el idealismo trascendental, esencialmente unificación, síntesis de lo diverso, no tiene nada de extraño que la multiplicidad de conocimientos racionales producidos aspiren, a su vez, a una interna articulación. Esta unidad articulada tiene su fundamento en la estructura misma -sintética- de la razón y es, por ello, irrenunciable para la ciencia, cuya obra es. "Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema". (4). La unidad sistemática es así el signo de lo científico (5), un rasgo constitutivo del conocimiento racional.

El conocimiento filosófico pertenece al ámbito del conocimiento racional. En la concepción kantiana, en el fondo perfectamente clásica, la filosofía es el producto más señalado de la razón, en cuanto aspira a ser el conocimiento verdadero y universalmente válido (*ἐπιστήμη*) de toda la realidad. Como conocimiento racional por antonomasia, la filosofía es necesariamente sistemática, hasta el punto de que sólo un sistema de todo el conocimiento filosófico de que es capaz la razón puede propiamente merecer el nombre de Filosofía. "Filosofía es el sistema del conocimiento racional por medio de conceptos" (6). Naturalmente, la filosofía así concebida, no es más que un ideal, "una mera idea de una ciencia posible, jamás dada en concreto (7). Pero, justo por esta su condición de ideal, la filosofía como sistema es un modelo (*Urbild*) que cumple la doble función de reclamar hacia sí todo esfuerzo filosófico y de ser la piedra de toque de toda filosofía existente o posible. Renunciar a él, o, simplemente, perderlo de vista, equivale a sustituir la filosofía por un sucedáneo, abdicando de la tarea suprema de la razón.

La filosofía es, pues, obra de la razón. Y, por ello es un conocimiento fundado en principios, que constituye un sistema y que sólo se posee de modo auténtico cuando se adquiere racionalmente, esto es, cuando se filosofa.

El lugar y la tarea de la filosofía moral

Planteadas así las cosas, nuestro problema en este capítulo es muy simple: En ese sistema del conocimiento racional mediante conceptos que es la filosofía, ¿qué lugar tiene la Ética o filosofía moral? ¿Cuál es su tarea?

1. Filosofía moral como el "concepto cósmico" (Weltbegriff) de filosofía.

En la "Arquitectónica de la Razón Pura" Kant introduce, en la idea de filosofía que venimos bosquejando, una importante distinción: la existente entre un concepto escolar (Schulbegriff) y un concepto mundanal (Weltbegriff) de filosofía. La diferencia entre ambos radica en la finalidad perseguida con el sistema de la filosofía: mientras, según el primero, la filosofía es buscada sólo a título de ciencia -sistema-, siendo la unidad sistemática el único fin propuesto, según el segundo concepto, el sistema científico todo es dirigido a fines ulteriores, los fines esenciales de la razón; en este último sentido, filosofía "es la ciencia de la relación de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (teleologia rationis humanae)" (8). Mientras el concepto escolar hace de la filosofía una "doctrina de la ciencia", de lo científico en el conocimiento, pudiendo servir éste a fines -cualesquiera, (puesto que éstos quedan fuera de su consideración), el concepto cósmico hace de la filosofía una sabiduría (Weisheitslehre) (9), "en virtud de la cual conocemos el fin supremo de la razón humana" (10) y enseña, por tanto, la utilidad última de todo conocimiento y toda ciencia. Se comprende que esta concepción de la filosofía sea cósmica, universal, popular, pues, al someter todo conocimiento a los fines naturales de la razón, no puede por menos que interesar de modo necesario a todo el mundo (11).

Pues bien, Filosofía, en este su concepto cósmico, puede, con pleno sentido, ser denominada Moral (12), pues, si Moral o Ética es aquella filosofía que especula sobre el bien supremo y el camino hacia él ¿qué otra cosa pide la noción cósmica de filosofía

sino de terminar el fin último de la razón y adecuar a él todo el sistema del conocimiento? La Filosofía retorna así a la idea de - las antiguas escuelas griegas de la época helenística: "Determinar esa idea (el bien supremo) prácticamente, es decir, suficientemente para la máxima de nuestra conducta racional, es la doctrina de la sabiduría y ésta, a su vez, como ciencia, es la filosofía en la significación que daban a esa palabra los antiguos, entre los cuales era una enseñanza del concepto en que había de ponerse el supremo bien y la conducta para conquistarlo" (13). Por ello, los "antiguos" griegos veían siempre en el moralista el prototipo del filósofo (14).

Pero ¿en qué consiste ese fin supremo, cuya determinación es cometido esencial de la filosofía, y, relativamente al cual, - todo esfuerzo de la razón aparece como un medio? Aunque la respuesta supone toda una "crítica de la razón práctica", nos es preciso bosquejarla brevemente a fin de precisar la naturaleza de la Filosofía Moral. El hombre encuentra como dados en sí dos fines irrenunciables, propuestos por su propio ser: la virtud, es decir, el esfuerzo por cumplir la ley moral que le dicta la razón y la felicidad, el íntimo anhelo de satisfacer todas las tendencias de su naturaleza. Ninguno de los fines, aislado del otro, puede constituir el bien supremo, pues la naturaleza humana toda, que es racional pero finita, quedaría insatisfecha (15). Ambos son elementos indispensables del bien o fin último de la razón humana, pero para serlo plenamente se requiere una interna unidad -otra vez la idea de sistema-, una unidad no casual, sino necesaria, que coordine los dos componentes. Tal unidad la constituye la idea de la dignidad de ser feliz, esto es, la subordinación de la felicidad a la virtud como una consecuencia ~~de~~ su fundamento: "la felicidad, en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales, gracias a la cual éstos se hacen dignos de ella, es lo que - constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica" (16). Este fin es último o supremo, porque no es derivado de ningún otro, sino al revés, en él se recogen las dos direcciones fundamentales de la vida volitiva del hombre.

El preciso conocimiento y determinación de este bien supremo y el descubrimiento del valor que los distintos conocimientos humanos encierran para su consecución, es el contenido de la Filosofía "in sensu cosmico", que con razón puede llamarse moral, dado que establece la sumisión de todo saber humano a su finalidad moral. Esta idea de la filosofía dista mucho de ser una mera reliquia histórica. Muy al contrario, piensa Kant, está firmemente asentada en la naturaleza de la razón humana. Su idea central, la sumisión del conocimiento especulativo al fin práctico, recoge fielmente la "trayectoria" de la razón, que la "Crítica de la razón pura especulativa" describe. Efectivamente, si la razón fracasa necesariamente al intentar un uso puro de sus ideas, es decir, al intentar determinar la existencia de sus objetos, pero, a la vez, no puede dejar de aventurarse en esa empresa imposible, es entonces inevitable preguntarse: ¿qué sentido puede tener esa obstinación de la razón? O, más concretamente y en palabras de Kant: "¿Se basa esta aspiración en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien, única y exclusivamente, en su interés práctico?" (17) El idealismo trascendental no puede dejar de sostener, como consecuencia de todos los presupuestos epistemológicos de la Crítica de la Razón pura, que las ideas de la razón (Dios, inmortalidad, libertad) no son necesarias para nuestro saber y, por consiguiente, su interés especulativo es mínimo (18). Su utilidad, si alguna tienen, se ve forzosamente desplazada hacia el uso práctico de la razón. Este breve texto del "Canon de la Razón Pura" muestra maravillosamente la sustancia de la posición de Kant: "Así, pues, en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados (la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios). Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón, no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral" (19). Todos los esfuerzos de la razón especulativa

se encaminaban a la solución de esos tres problemas. Pero su permanente fracaso, en el terreno de la teoría, muestra que no es - en ésta, sino en la práctica donde reside la importancia y la posible solución de estos fines especulativos: no es nuestro saber, sino nuestro hacer quien se ve afectado por una u otra solución de estos problemas teóricos. Pero toda nuestra conducta está presidida por el deseo del bien supremo; es claro entonces que es - por su relación con éste por lo que cobran interés las ideas de la razón. Y así, efectivamente, lo demostrará la Crítica de la Razón Práctica. Más allá de su débil utilidad regulativa en la especulación, las ideas de la razón poseen una firme función en lo práctico. La finalidad última de nuestra razón, incluso especulativa, es moral.

De esta forma, queda fundada en la razón la idea cósmica de la filosofía: los fines últimos de la razón especulativa - quedan, al mostrar su profundo interés práctico, subsumidos en - el fin práctico supremo de la razón, que integra y unifica todos los fines en un sistema. Al propio tiempo, se hace patente la - primacía de la razón práctica -moral- sobre la teórica.

2. Filosofía moral como filosofía práctica.

La noción de filosofía moral no queda circunscrita al - concepto cósmico de filosofía, que expresa simplemente la unidad del sistema de la filosofía mediante la primacía de la razón práctica. En la obra de Kant, Ética o Filosofía moral tiene habitualmente un sentido más restringido y concreto, que es necesario de sentrañar. Me refiero al concepto de Filosofía moral como filosofía práctica.

La filosofía, decíamos al comienzo, es el sistema de todo el conocimiento racional por conceptos. En tanto que sistema, debe articular organizadamente una diversidad de miembros o elementos que, a su vez, sólo pueden ser diferenciados de acuerdo - con principios claros y rigurosos, pues de lo contrario desaparecería el sistema. ¿Qué partes podemos distinguir en el todo de la filosofía? "El sistema real de la filosofía no puede ser dividido sino en filosofía teórica y práctica, de acuerdo con la di-

ferencia original de sus objetos y, como resultante de ella, de acuerdo con la disparidad esencial de los principios de la ciencia que los implica" (20). Dos son, pues, los criterios imprescindibles para dividir un sistema de conocimientos: diferencia original de objetos y, adecuadamente, diferencia esencial de principios en la ciencia que los estudia -no se olvide que el conocimiento racional es cognitio ex principiis-. Basándose en esta clave, Kant juzga perfectamente acertada la tradicional división del sistema filosófico en filosofía teórica y práctica (21).

Ahora bien, Kant, llevado de un profundo rigor analítico, estrechamente ligado a la tesis fundamental de su ética -que la razón pura es práctica-, determinará la distinción entre teoría y práctica de un modo nuevo, que podemos enunciar así: sólo la filosofía moral es una filosofía práctica específicamente distinta de la teórica. Todo el resto de lo que llamamos "vida práctica" del hombre no exige una filosofía propia, sino que puede ser comprendida mediante los conceptos de la filosofía teórica.

Como es obvio, todo el problema se centra en dilucidar la noción de "práctico": ¿qué significa "práctico"? Y, según esto, ¿cuáles son el objeto y los principios de una filosofía sobre la "práctica"? Vuelvo a insistir en que la mencionada restricción kantiana de lo práctico a lo moral no puede separarse del núcleo de su teoría ética, que necesariamente habremos de tratar después. No obstante, se hace preciso exponer en abstracto la noción de práctica, con el fin de esclarecer el objeto de la filosofía moral.

"Práctico es todo lo que es posible mediante libertad" (22), es decir, todo aquello que puede venir a la realidad por obra del poder causal de una voluntad libre. En este sentido, prácticos son las acciones humanas y los resultados de ellas. Conocimientos o proposiciones prácticas serán, en lógica consecuencia, aquellos que exigen a la voluntad la realización de una determinada acción; representarán, por tanto, lo que debe suceder por medio de la acción de una voluntad; su forma será siempre imperativa. De este modo, el universo entero de la acción humana y toda proposición con la cópula debe ser parecen tener el carácter

de práctico. Pero esta consideración habitual, al decir de Kant, introduce "una ambigüedad grande y muy desfavorable al mismo procedimiento científico con respecto a lo que debe ser considerado práctico en un sentido tal que por ello mereciera ser incluido - en una Filosofía práctica" (23). ¿En qué estriba esa gran ambigüedad? Pues, sencillamente, en que esa forma de entender la práctica no permite distinguirla netamente de la teoría, ya que en su seno se encuentran dos prácticas muy diferentes: una, con principios propios e independientes de la teoría y otra, mero corolario e inseparable de ésta. Sólo la primera es en auténtico sentido práctica y sólo ella requiere una filosofía especial. ¿Por qué? Esta es la cuestión.

La voluntad humana es uno entre los muchos poderes causales que existen en el universo; mediante sus deseos se introducen en el mundo constantemente nuevos acontecimientos. Pero, frente a otras facultades causales de la naturaleza, posee el carácter peculiar de moverse, no por puras fuerzas físicas o instintos, sino por representaciones inteligibles, por principios (24). Al actuar por principios, la voluntad es razón práctica o, dicho de otro modo, la razón tiene un uso práctico, es decir, determina, mueve a la facultad de desear. Ahora bien, a los ojos de Kant, la causalidad de la voluntad -la actividad humana y sus resultados-, aunque acota un campo distinto del puro conocimiento, no es clave suficiente para discernir lo práctico de lo teórico. La amplitud de la práctica por ella determinada es tal que en ella caben multitud de prescripciones heterogéneas: "Se ha creído poder incluir en ésta el arte y la economía políticas, las reglas de la economía doméstica; como también las del trato social, prescripciones para la buena salud y la dietética, tanto del alma como - del cuerpo (y ¿por qué no todas las artes y oficios?), puesto - que todas ellas encierran un conjunto de proposiciones prácticas" (25). Lo decisivo no es la causalidad de la voluntad, sino cómo es movida dicha causalidad. Pues, efectivamente, la mayoría de - las veces la voluntad se mueve por principios que dependen esencialmente de la teoría, esto es, del conocimiento de la "natura-

leza" del objeto de que se trate.' Supongamos un señor que desea que su automóvil funcione, para lo cual, lógicamente pondrá gasolina en el depósito. Es obvio que la posibilidad del objeto realizado por la actividad voluntaria (funcionamiento del coche) depende radicalmente de un cierto conocimiento de lo que un automóvil -y concretamente un motor de explosión- sea. Es preciso saber la relación que media entre el funcionamiento del coche y la gasolina para la realización del objeto; y es el conocimiento de esta relación necesaria el fundamento imprescindible de la exigencia -el debe ser- de la proposición práctica que sirve de principio a la voluntad: "para que funcione un automóvil, hay que echarle gasolina". (26) Tal proposición es una mera consecuencia de una relación teórica preexistente. Y, por ello, todas las proposiciones de este tipo "no son más que aplicaciones de un conocimiento teórico completo y no pueden constituir parte especial de una ciencia" (27). Son simplemente, una técnica basada en un saber. No puedo dejar de mencionar, aunque será objeto de posterior examen, que, para la filosofía de Kant, la actividad humana en busca de la felicidad y todas las reglas engendradas por ella entran dentro de este terreno técnico-práctico. Son proposiciones que dependen de una teoría de la felicidad y, en último extremo de una teoría de la naturaleza humana: una psicología o antropología. Con ello, lo esencial de lo que, en la filosofía clásica, constituía la ética, queda fuera de la filosofía práctica. Tesis grave, que requerirá explicación suficiente (28).

La exclusión de todo principio técnico-práctico en la determinación de la voluntad, recorta enormemente el ámbito de la práctica. Sólo si la actividad humana es movida por principios que no dependen de teoría alguna, que no son, por tanto, meras expresiones imperativas de relaciones teóricas, sino principios inmediatamente prácticos, cuyo debe ser no supone ningún es previo, sólo entonces será necesaria una filosofía especial con el nombre de filosofía práctica. Este es el sentido estricto de la noción de práctica. Sólo si a tal concepto corresponde una realidad podrá hablarse de la posibilidad de algo "mediante la liber-

tad", pues sólomente una voluntad que obra por un deber-ser que no es en absoluto deducible de la naturaleza (incluso humana) y sus leyes, es una voluntad libre. Dado que una crítica del uso práctico de nuestra razón mostrará que exclusivamente en la conducta moral, en la que el hombre actúa por respeto al deber, se cumplen las mencionadas condiciones, sólo una filosofía de la moral merece stricto sensu el nombre de filosofía práctica. De sentrañar el significado de esta tesis y poner de manifiesto sus implicaciones es justamente el cometido de nuestro trabajo.

De esta forma, tenemos planteada la posibilidad de una filosofía práctica, o moral, filosofía que posee un objeto preciso de investigación, la moralidad de la conducta, y unos principios absolutamente propios y no derivados de ningunos otros: las leyes prácticas puras, originadas en la razón pura práctica, totalmente distintas de las reglas técnicas y de los principios pragmáticos de la felicidad.

La estructura de la filosofía práctica o moral.

Esa filosofía práctica, cuya posibilidad acabamos de plantear, habrá de tener la estructura que, según la filosofía crítica, debe tener toda investigación en filosofía pura: crítica y sistema. "La filosofía de la razón pura es bien propedéutica, que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro a priori y se llama crítica, o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (...) global, sistemáticamente conjuntado y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica" (29). Que la edificación de un sistema científico, especialmente si está basado en la mera razón, ha de ser precedido por un examen previo de su posibilidad, es el descubrimiento básico de la filosofía crítica. Tal investigación "no integra el sistema, sino sólo delinea y examina la idea del mismo" (30). "Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma. Traza sin embargo el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna" (31). La crítica tiene, pues, el papel de abrir la posibili-

dad y justificar -o, en su caso, denegar- la validez del conocimiento de la razón pura, fundamentando un sistema de dichos conocimientos (Metafísica). Según esto, y dado que los usos esenciales de la razón son dos, el especulativo o teórico y el práctico, tendríamos una Crítica de la razón Pura especulativa y una Metafísica de la Naturaleza, una Crítica de la Razón pura práctica y una Metafísica de la Moralidad. Veamos más detalladamente, respecto de la filosofía práctica, esta arquitectura ideal.

a) Crítica de la razón pura práctica.

En el prólogo de su primera obra moral del período crítico, la Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) Kant expone el plan de la filosofía moral, tal como lo acabamos de plantear, es decir, una Metafísica de las Costumbres precedida de una Crítica de la Razón Pura práctica, en estricto paralelismo de nombre y función con la Crítica de la Razón pura especulativa. Pero, como es sabido, más tarde, en 1788, el paralelismo se pierde al dar a la luz una Crítica de la Razón Práctica (en general). Kant justifica la supresión del adjetivo puro basándose en que - el problema estriba justamente en decidir si hay razón pura práctica, para lo cual se necesita criticar toda la facultad práctica. Pero, además, si esta crítica muestra que hay razón práctica pura, no tiene sentido hacer una crítica de ella "para ver si se excede a sí misma... (como ocurre con la especulativa). Pues si, como razón pura, es realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo" (32). Quien debe ser entonces criticada en sus pretensiones es la razón práctica empíricamente condicionada. Pero estas razones, pese a ser objetivamente ordenadas, no justifican del todo su intento. Pues, como señala Beck (33), Kant parece no tener en cuenta aquí más que la significación negativa de la Crítica, a saber, poner de manifiesto los límites de la razón; ciertamente, en este sentido, la Crítica limita las pretensiones de la razón pura especulativa, mientras no lo hace con la razón pura práctica, con lo que se rompe el paralelismo. Pero la Crítica no es sólo limitación, sino, en

tanto que investigación sobre la posibilidad de un conocimiento a priori, expone ese conocimiento, lo asegura y muestra su validez. Y esto puede perfectamente aplicarse a una Crítica de la razón pura práctica, que debe manifestar y garantizar los principios del uso práctico puro de la razón.

Reuniendo todas estas consideraciones, y respetando el sentir de Kant, podemos establecer la siguiente función para una Crítica de la Razón Práctica: investigar la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica en general, estableciendo y asegurando los principios del uso de la razón pura y limitando el uso empíricamente condicionado. Esta investigación debe mantenerse alejada de toda "referencia particular a la naturaleza humana" (34), pues se trata en ella de establecer totalmente a priori las leyes prácticas de la razón pura, y esta labor debe basarse sólo en la naturaleza racional en general. Tener en cuenta aquí la naturaleza humana sería dar a las leyes prácticas un carácter empírico, pues la naturaleza humana no puede ser conocida más que a posteriori, empíricamente (35), lo que echaría por tierra ab initio toda posibilidad de un uso práctico de la razón pura. La consideración de la naturaleza humana tiene, en la filosofía moral de Kant, un lugar posterior, que en seguida veremos.

La Crítica Razón Práctica, así concebida, posee el papel de fundamento de una metafísica moral o de las costumbres, que determina y justifica los principios prácticos, cuyo desarrollo sistemático constituye esa Metafísica. En tanto que tal fundamentación, la Crítica de la Razón Práctica se desenvuelve en un plano puramente filosófico, de reflexión sobre algo: los juicios de que se compone no son juicios morales (normativos), sino enunciativos. No da por tanto normas para la conducta -este es el cometido de una Metafísica de las Costumbres-, sino que trata de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de toda norma. Es una Ética filosófica o una filosofía moral sensu stricto. Es obvio que el presente trabajo sobre la Fundamentación de la ética formal se mueve en este nivel filosófico.

b) Metafísica de las Costumbres

Como ya hemos dicho, la Metafísica de las Costumbres es el sistema de conocimientos prácticos instituido por la Crítica de la Razón Práctica. La figura que toma en la Grundlegung podríamos delinearla de la siguiente forma: sistema de los conceptos y principios a priori de la moral, derivados a priori de la razón pura -del concepto de un ser racional en general-, sin tener en cuenta para nada la especial constitución de la naturaleza humana. Ofrece un conjunto de leyes prácticas fundadas en la razón pura, que afectan a todo ser racional y, en tanto que tal, al hombre. Su rasgo más sobresaliente, en el que la Grundlegung pone un constante énfasis (36) es esa pureza racional, ese absoluto alejamiento de todo lo empírico, de toda consideración de la naturaleza humana: si la razón pura es práctica, los principios que constituyen esta Metafísica moral no pueden fundarse en la naturaleza humana, aunque sean válidas para ésta. Su origen ha de estar en la razón pura y para el filósofo es esencial distinguir lo puro de lo empírico. Por ello, la Metafísica de las Costumbres ha de ser expuesta "enteramente limpia de cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología" (37). Este cuadro, que es el presentado en la Grundlegung, es ampliado por Kant en la "Metafísica de las Costumbres" (1797). Aquí la exigencia de una absoluta pureza racional es ligeramente suavizada, al entrar a formar parte de la Metafísica moral no sólo principios a priori, sino también reglas para la aplicación de éstos a la naturaleza humana. "Así como una metafísica de la naturaleza tiene que poseer también principios para la aplicación a los objetos -de la experiencia de aquellos otros principios generales y supremos, así también tiene que poseerlos una Metafísica de las Costumbres; y así nosotros tendremos que tomar a menudo como objeto la naturaleza singular del hombre, la cual sólo se conoce por la experiencia, a fin de mostrar en ella las consecuencias que se derivan de los principios morales generales, pero sin que por ello se merme en nada la pureza de éstos últimos, ni se ponga en duda su origen a priori. O lo que es lo mismo: Una Metafísica de

las costumbres no puede fundarse en la antropología pero puede aplicarse a ella" (38). Hasta qué punto estas reglas de aplicación de los principios morales amplían de un modo excesivo e incluso rompen el marco de una Metafísica de la moralidad, es cosa de no gran importancia frente al hecho esencial y permanentemente mantenido por Kant: el origen a priori, en la razón pura, de las leyes morales que integran el sistema de la Metafísica de las Costumbres.

C) Antropología práctica o moral

El estilo arquitectónico de Kant no podía dejar de llevar a su término completo el esquema de la filosofía moral. Así como la Filosofía de la naturaleza recoge en una parte empírica la aplicación de los principios a priori de su metafísica, la filosofía práctica ha de recoger igualmente en una parte empírica, llamada Antropología práctica o moral, la aplicación de las leyes de la Metafísica de las Costumbres a la concreta naturaleza humana. La idea de Kant es clara: la Metafísica moral es absolutamente independiente de la particular constitución de la naturaleza humana; pero como el hombre, en tanto ser racional, está sujeto a los principios morales a priori de la razón, se hace preciso un conocimiento de la naturaleza humana —naturalmente, empírico— que muestre las condiciones concretas en que dichos principios van a ser aplicados. No obstante la claridad del planteamiento, el contenido y los límites de esta antropología moral, —son bastante confusos; confusión que se ve favorecida por los diversos sentidos que la palabra antropología tiene en la obra de Kant (39). Mientras en principio la Grundlegung, al mantener la estricta pureza de la Metafísica moral parecía dejar a la antropología práctica toda referencia a la naturaleza humana y, por consiguiente, todo el cometido de la aplicación a ella de las leyes morales, la Metaphysik der Sitten, en el texto antes citado, atribuye a la Metafísica de la Moralidad también el papel de aplicar sus principios a la naturaleza humana, sin salir de sus propios límites. Dado que la Metafísica de las Costumbres encierra una "Doctrina de la virtud", del esfuerzo humano por cumplir el deber moral, me parece este último planteamiento el más acor-

de con la naturaleza de las cosas. ¿Qué queda entonces como contenido de la antropología moral? El más modesto estudio de "las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras de la realización de las leyes morales en la naturaleza humana, del cultivo, difusión y robustecimiento de los principios morales -en la educación, la enseñanza escolar y la pedagogía nacional-; así como otras doctrinas y preceptos basados en la experiencia" (40). Es decir, supuesto el conocimiento de la ley moral y de su aplicación al hombre, con los consiguientes efectos que en ésta causa, se trata de ver en la naturaleza humana qué tendencias favorecen u obstaculizan el ejercicio de la moralidad, para desprender de este conocimiento una serie de reglas prácticas que promuevan la acogida humana a las leyes morales. La antropología moral, visto su cometido, supone dos ciencias: 1) Una Metafísica moral, con los principios morales y su aplicación al hombre y 2) Una antropología general o teoría de la naturaleza humana, siempre empírica. Y ella misma contiene una parte teórica: el conjunto de conocimientos empíricos tomados de la antropología general y una parte técnico-práctica: el conjunto de preceptos basados en éstos para favorecer el cumplimiento de la ley moral. Es una psicología especial con vistas a una pedagogía moral. Huelga decir que su carácter es absolutamente empírico.

Tras haber contemplado la figura de esta antropología práctica, es evidente que, desde los estrictos principios, no puede formar parte del sistema de la filosofía moral. Y ello por dos razones: 1) porque está integrada por conocimientos y preceptos cuya base es la experiencia: aquéllos suponen un conocimiento de la naturaleza humana que sólo puede ser empírico y éstos una experiencia de la aplicación humana de las leyes morales, al conocimiento filosófico, como ya sabemos, no puede ser puramente empírico; 2) porque es, en parte, un mero corolario técnico de una teoría: sus preceptos, aunque suponen conocidas las leyes morales, son una aplicación práctica del conocimiento teórico de la naturaleza humana (41). Una filosofía práctica estricta no puede, pues, acoger en su seno a esta antropología. "Así, pues,

la metafísica, tanto la de la naturaleza como la de la moral y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas (...) es lo único que constituye realmente lo - que podemos llamar filosofía en sentido propio" (42). La antropología ha de quedar fuera del marco sistemático de la filosofía - moral, aunque ^{puede} figurar como corolario o apéndice necesario de ésta.

La dificultad esencial de esta estructuración

Como quizá ya haya podido sospecharse, el problema principal que plantea este plan arquitectónico de la filosofía moral está en la pureza racional de las leyes morales o, dicho de otro modo, en la total exclusión de referencias a la naturaleza humana que requieren la fundamentación y posterior exposición de una Metafísica de la moralidad -esto es, los niveles a y b de la filosofía moral-. Esta dificultad está reflejada en los cambios de posición entre la Grundlegung y la obra posterior: el paso de una Crítica de la razón pura práctica a una Crítica de la razón -práctica y de una Metafísica de las Costumbres absolutamente aislada de todo lo empírico a una Metafísica de las Costumbres que debe contener principios de aplicación a la Naturaleza humana. Pero el problema es más hondo que una mera cuestión de límites - entre disciplinas: ¿es posible constituir una metafísica moral - sin referencia alguna a la naturaleza humana? ¿Lo ha hecho Kant efectivamente así? La clave de solución de este fundamental problema sólo la puede dar un examen detenido del concepto de deber, que, por la cantidad de supuestos que contiene, no puedo hacer - en este capítulo inicial (43). Pero puede fácilmente verse que - el deber significa constricción de una voluntad por una ley o - principio y esta constricción supone necesariamente que la voluntad constreñida pueda querer en un sentido distinto al exigido; éste es justamente el caso de la voluntad humana, que, en cuanto racional, se ve afectada por las leyes prácticas puras, pero, en cuanto sensible, puede querer fines distintos de los propuestos por la razón. Sólo una voluntad así, patológicamente afectada, - como diría Kant, puede ser sujeto de deberes: para un ser absolu

tamente identificado con su propia legalidad, el deber no tiene sentido. Ahora bien, tanto cuando se trata de establecer el principio supremo de la moralidad -labor de una Crítica de la Razón Práctica- cuanto de exponer las leyes morales concretas -Metafísica de las Costumbres- aparece de forma esencial la idea de deber: el principio supremo es el Imperativo Categórico y las leyes morales son deberes. Esto significa que en la filosofía moral pura está supuesta de forma inequívoca una referencia radical a la naturaleza humana. No puede, por consiguiente, sostenerse -la absoluta pureza racional de la Metafísica de las Costumbres - lo que no quiere decir que se niegue el origen a priori por Kant de la filosofía moral y procuraremos, en su momento, fundamentar de un modo pleno e interpretar esta alteración (42). Bástenos aquí con señalar la intrínseca dificultad que el plan kantiano - contiene. Dificultad que me ha llevado a situar antes del examen de la ética formal, un capítulo de psicología empírica, dada mi convicción de que, sin el conocimiento de la concepción que de la voluntad humana tiene Kant, es imposible entender las tesis fundamentales de su ética.

NOTAS

- (1) Cfr. Kritik der reinen Vernunft (citada en adelante como KrV), A 836/ B 864; Logik., IX, 22
- (2) Cfr. KrV, ibidem; Logik, ibidem
- (3) En sentido amplio -Entendimiento, Juicio, Razón-, no sólo en sentido estricto
- (4) KrV, A 832/ B 860
- (5) Ibidem
- (6) Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft, (en adelante, Erste Einleitung), AK., XX, 195. Cfr. KrV, A 837/ B 865
- (7) KrV, A 838/ B 866
- (8) Op. cit., A 839/ B 867. Cfr. Logik, AK., IX, 23
- (9) Cfr. Logik, ibidem, Kritik der praktischen Vernunft (en adelante, KpV), AK., V, 108
- (10) Logik, AK., IX, 24
- (11) Justo este interés necesario de todo el mundo es lo que trata de mostrar la expresión Weltbegriff. Cfr. KrV, A 840/ B 868
- (12) Cfr. KrV, A 840/ B 868
- (13) KpV, AK., V, 108
- (14) KrV, A 840/ B 868
- (15) Cfr. KrV, A 813/ B 841; KpV, AK., V, 110
- (16) KrV, A 814/ B 842
- (17) Op. cit., A 797/ B 825. Para la noción de interés, transcribo este texto de la Crítica de la Razón Práctica, suficientemente explicativo: "A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición solamente bajo la cual es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios a priori más

elevados, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad con respecto al último y más completo fin" (KpV, AK., V, 120)

- (18) Cfr. KrV, A 798/B 826
- (19) Op. cit., A 800/B 828
- (20) Erste Einleitung, Ak., XX, 195
- (21) Cfr. Kritik der Urteilskraft (en adelante, KU), Ak., V, 171
- (22) KrV, A 800/B 828
- (23) Erste Einleitung, AK., XX, 195
- (24) Para una explicación detallada de la concepción kantiana de la voluntad, véase el capítulo siguiente, algunas de cuyas ideas anticipo aquí.
- (25) Erste Einleitung, AK., XX, 196
- (26) "Desde que la voluntad no obedece a otros principios que a aquellos por los que el entendimiento comprende que, de acuerdo con ellos, como meras leyes naturales, el objeto es posible, una proposición que contiene la posibilidad del objeto por causalidad del albedrío bien puede ser llamada una proposición práctica; pero, con todo, no se distingue, en principio, de ningún modo de las proposiciones teóricas concernientes a la naturaleza de las cosas, sino que más bien debe pedir prestado a ésta lo que necesita para reproducir en la realidad la representación de un objeto". (Op. cit., 197).
- (27) Op. cit., 198
- (28) Véase el capítulo V
- (29) KrV, A 841/B 869
- (30) Erste Einleitung, AK., XX, 195
- (31) KrV, B XXIII
- (32) KpV, AK., V, 3
- (33) L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago -London, 1960, IV, 2
- (34) KpV, V, 8
- (35) Cfr. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (en adelante, Gr.)

AK., IV, 410 y Metaphysik der Sitten (en adelante, MS), AK., VI, 217

(36) Cfr. Gr., Ak., IV, 389, 390, 410

(37) Op. cit., 389

(38) MS, AK., VI, 217

(39) Cuatro son, a mi juicio, los sentidos que posee el concepto de antropología:

1. Antropología como el concepto cósmico o popular de filosofía, en cuanto contiene la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, que comprende, a su vez, las tres — preguntas esenciales de la filosofía, ¿qué puedo saber?, ¿qué se debe hacer?, ¿qué se necesita esperar?. Se encuentra en el famoso texto de Logik, AK., IX, 25 y, que yo sepa, nunca repetido.
2. Antropología como el conocimiento teórico sistemático de la naturaleza humana. Su asunto sería idéntico al de la psicología empírica (Cfr. V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, 1969, 3ª ed., pag. 250). Comprende una antropología fisiológica.
3. Antropología en sentido pragmático, que considera al hombre como agente libre, que busca la realización de sus — fines naturales (la felicidad). Así, en la Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), AK., VII.
4. Antropología moral, cuyo sentido estamos tratando ahora de desentrañar

(40) MS, AK., VI, 217

(41) Sea, por ejemplo la siguiente regla, que muy bien podría — pertenecer a la antropología moral: (para favorecer el cumplimiento de la ley moral que manda promover la felicidad a jena) "debes cultivar el natural sentimiento de solidaridad". El objeto que la voluntad va a realizar —favorecer el cumplimiento de una ley— sólo es posible por el conocimiento — de la existencia de un determinado sentimiento natural. Se — mejante regla tiene, pues, un carácter técnico.

(42) KrV, A 850/8 878

(43) Ese análisis se llevará acabo en el capítulo VI

CAPÍTULO II

LA PSICOLOGIA KANTIANA DE LA VOLICIÓN

La pretensión de este capítulo es estudiar la psicología kantiana de la voluntad. Que esta labor aparezca antes del estudio del formalismo ético en cuanto tal, es, como ya insinué, resultado de mi pleno convencimiento de que, sin poseer una idea clara acerca de la naturaleza de la volición humana, tal como - Kant la concibe, es imposible llegar a una justa comprensión de las tesis fundamentales de la ética formal. Cuanto más se estudia el pensamiento moral de Kant, más necesario aparece este trabajo. Y ello por dos razones: 1) porque, como ya hemos visto, de terminados conceptos empíricos de la naturaleza humana, aquellos que constituyen justamente la idea de una "voluntad patológicamente afectada", están ineludiblemente supuestos por el formalismo ético; 2) porque la ambivalencia, variabilidad e inconstancia de la terminología utilizada por Kant hace imprescindible un esfuerzo por tratar de precisar y fijar los conceptos.

Intentaré, pues, en el curso de este capítulo, sacar a la luz la concepción de la vida tendencial o apetitiva del hombre que subyace en la ética formal y que no ha sido nunca tratada explícitamente. Esta tarea no exige un estudio completo de las facultades humanas, sino sólo de aquellos aspectos que intervienen en la volición. Por ello la investigación se centrará ante todo en el sentimiento de placer y displacer y en la facultad de desear, cuya relación reviste gran importancia, dejando que la facultad de conocer aparezca sólo cuando intervenga en el deseo, sin constituir objeto directo de estudio.

EL SENTIMIENTO DE PLACER Y DISPLACER

Kant llama conocimiento o relación cognoscitiva a la referencia de una percepción objetiva (intuición empírica o concepto) al objeto (fenómeno) representado en ella. De este modo decimos, por ejemplo, que "los bosques de El Paular son muy frondo-sos"; en esta proposición referimos nuestra representación o percepción (algo que está en mí) al objeto a que se refiere y decimos que el bosque de El Paular -no mi representación de él- es -frondoso. En un juicio de conocimiento atribuimos al objeto una propiedad como conviniéndole objetivamente, por sí mismo (sin que dependa de mí), es decir, conocemos algo de él. Todo lo que hacemos con nuestra facultad de conocimiento son juicios de este tipo más o menos complejos (podemos referir conceptos a intuicio-nes, conceptos a conceptos, conceptos puros a conceptos, etc.)

Cosa completamente distinta sucede con otra posible re-lación de nuestras representaciones y que podríamos denominarla sentimental. La misma representación podemos referirla no al ob-jeto representado, sino a determinado estado subjetivo mío y es-to, piensa Kant, es lo que hacemos cuando decimos "los frondosos bosques de El Paular son agradables". El análisis de estos jui-cios revela una facultad específica en el hombre, que Kant llama "sentimiento de placer y displacer" (Gefühl der Lust und Unlust) o también "sentimiento de la vida" (Gefühl des Lebens), de la -que vamos ahora a ocuparnos.

Naturaleza del sentimiento.

Sobre los sentimientos -los actos de esa facultad-, Kant sostiene esencialmente lo siguiente: que son vivencias pecu-liares, totalmente subjetivas, y que los juicios en que se expresan no son cognoscitivos, esto es, no dan información alguna so-bre objetos (1). Analicemos las dos partes de esta tesis.

1) El sentimiento es un estado subjetivo sensible, pero que difiere radicalmente de esos otros estados subjetivos que lla-mamos representaciones; la diferencia estriba en que no tienen -

un aspecto objetivo, que no remiten a un objeto como algo distinto de sí mismo, por tanto, en sentido riguroso, no representan. Son estados que permanecen subjetivos siempre, sin encerrar objetividad alguna. Esta no representatividad se entiende mejor si se analiza la génesis de un sentimiento.

a) Un sentimiento tiene lugar cuando una determinada representación -sensible o intelectual- afecta a la peculiar facultad de sentimiento del sujeto y es entonces sentida como algo agradable o desagradable. La representación de los bosques de El Paular suscita en nosotros una vivencia particular, distinta de la representación, a la que "tíñe" de agrado, y que es algo nuevo, originario e irreductible. Esta irreductibilidad es lo que conduce a Kant, influido por Tetens (2), a postular una facultad específica, el sentimiento de placer y dolor, capaz de recibir esas vivencias. Lo que importa destacar aquí es que todo sentimiento supone una representación: para que surja un sentimiento es preciso que una representación afecte al sentimiento de placer. Esto nos lleva a establecer una clara diferencia entre las dos facultades sensibles, sentimiento de placer y dolor y sentido: mientras aquél es afectado por representaciones, no siendo su resultado una representación, éste es afectado por cosas en sí, siendo su resultado una intuición empírica, que es una especie del género representación.

b) La mera subjetividad del sentimiento es, pues, patente; es el simple eco subjetivo de una representación, expresión de lo que siente el sujeto al percibir el objeto. No representa, por tanto, nada. Podría pensarse que remite a la representación y, a través de ella, al objeto; pero no es así: un sentimiento de agrado, en sí mismo, no encierra una remisión a la representación -- que lo ha suscitado de la misma manera que la representación de los bosques de El Paular remite a los bosques de El Paular. En la representación, el objeto está, valga la expresión, "dentro", y ésta no es nada sin él; en el sentimiento está "fuera" y "dentro" no hay más que sí mismo: el mismo sentimiento puede ser suscitado por múltiples representaciones. Con esto no se niega que

los sentimientos apunten a algo, sino que esta referencia sea de índole representativa.

c) Como ha puesto de manifiesto Heidegger (3), el sentimiento posee una estructura con dos momentos: sentimiento de agrado en algo (la representación objetiva), relación que no es en absoluto de representación, sino para Kant de causalidad, y sentimiento de sí mismo, relación del sujeto consigo mismo, un sentirse a sí mismo en la forma del agrado o desagrado. Kant acentúa el segundo aspecto para subrayar la peculiaridad del sentimiento frente a otras formas de conciencia.

2) Que los sentimientos no son conocimientos de objetos es consecuencia lógica de lo anterior; pues la relación que subyace a un juicio en el que se expresa un sentimiento es radicalmente distinta de la relación cognoscitiva descrita al comienzo. En ella no se pone en relación la percepción objetiva con el objeto, sino con el sujeto. Que el sentimiento no es conocimiento quiere decir entonces que, en nuestro ejemplo, no estamos conociendo ninguna propiedad del objeto bosques de El Páular, sino simplemente la reacción subjetiva que su percepción despierta en mí, "el modo como el sujeto es afectado" (4) por su representación. Aunque la estructura lógica del juicio de sentimiento sea idéntica al de conocimiento, lo que realmente decimos en él es distinto: lo agradable o desagradable no pertenece al objeto como una propiedad objetiva, independiente del sujeto empírico que lo percibe, sino que, respecto de él, es más bien una "denominatio extrínseca". Lo que el sujeto conoce es la sensación que el objeto produce en él, que es luego proyectada en el juicio sobre el objeto. Kant niega, pues, sólo que el sentimiento sea un conocimiento del objeto en sentido estricto, es decir, que el sentido del juicio "la naranja es muy rica" sea el mismo que el de "la naranja es rugosa"; pero no niega en los sentimientos la presencia de algún conocimiento: el de sí mismo y, en cierta medida, de los objetos, pero sólo en cuanto productores en él de sentimiento.

Los sentimientos son, pues, estados psicofísicos pura-

mente subjetivos y, como tales, indefinibles -intraducibles a conceptos- y, por tanto de una casi insuperable dificultad de comunicación. ¿Quién puede realmente explicar un sentimiento a otra persona? Siempre que tratamos de hacerlo tropezamos una y otra vez en la misma piedra: la incapacidad de encontrar palabras que lo expresen plenamente. Somos impotentes para llevar a otros a la comprensión de lo que sentimos cuando nos hallamos embargados por alegría, tristeza, o incluso por sentimientos más físicamente localizables. Sólo podemos tratar de poner a nuestro interlocutor en la misma situación objetiva que provocó en nosotros el sentimiento, con la esperanza de que se repita. Pero ni aun entonces podemos saber con certeza si lo que él siente es lo que yo sentí. Es una tarea vana intentar definir lo que sea propiamente el placer u otro sentimiento cualquiera. Y sin embargo el sentimiento tiene una gran importancia en la vida humana. Kant no ignora ambas cosas: "...placer y displacer, puesto que no son especies de conocimiento, no pueden ser explicados por sí mismos de ningún modo, y quieren ser sentidos, no conocidos; que, por lo tanto, sólo se les puede explicar escasamente por el influjo que, por medio de este sentimiento, una representación ejerce sobre la actividad de las facultades del espíritu" (5). Si no se les puede explicar directamente, sí se les puede comprender a través del influjo que ejercen sobre otras facultades. Justamente esto es lo que a nosotros nos interesa: tratar de entender el decisivo papel del sentimiento en el deseo, es decir, comprender su influencia sobre la facultad de desear.

Tipos de placer

La psicología kantiana, para la que todos los sentimientos son variaciones o modificaciones de sus dos especies fundamentales, placer y dolor, (no en vano la facultad de sentir se llama Sentimiento de placer y displacer) (6), distingue varios tipos de placer.

El placer en general -el género de todos los sentimien-

tos de placer- lo suele denominar Kant satisfacción (Wohlgefallen) o también simplemente placer (Lust) (7). Este puede aparecer en dos formas principales, según el carácter de la representación que lo engendra. Si el sentimiento de placer está unido a la mera representación de un objeto se llama placer contemplativo (contemplative Lust oder unthätiges Wohlgefallen); si está unido a la representación de la existencia o realidad del objeto, - se llama placer práctico (praktische Lust) (8). A su vez, este último puede ser de dos tipos: uno, el que Kant denomina a veces inclinación (Neigung) y a veces deleite (Vergnügen) (9), de origen totalmente sensible, resultado de la satisfacción de un impulso natural, y otro, el respeto (Achtung), de origen puramente intelectual (10). Sin embargo, la adecuada distinción entre estas dos subespecies de placer práctico implica el conocimiento de la tesis central de la ética formal, por lo que no es posible tratarla ahora. Al hablar, en lo que sigue, del placer práctico dejaré fuera de consideración la posibilidad del respeto, mirando las facultades humanas como si todavía no se hubiese aplicado a ellas la ley moral, antes, por así decir, de que la conciencia de la ley moral les afecte.

Sabemos que la vía del influjo en otras facultades del espíritu humano es el mejor camino de estudio de los sentimientos. Pues bien, de las dos formas fundamentales de placer, es el práctico el que nos interesa investigar, dado que lo que le constituye como tal es su relación con la facultad de desear; el contemplativo, por el contrario, es puramente desinteresado, libre y no provoca deseo alguno (11); su campo es la estética, no la ética, por lo cual "no se tratará de él en una filosofía práctica - como de un concepto propio, sino que se le considerará sólo episódicamente" (12). No necesitamos hacer de él un estudio especial.

Placer práctico.

El placer práctico es definido por Kant como "placer en la realidad o existencia de un objeto" (13). ¿Qué significa esta

expresión, placer en la realidad del objeto? Kant suele contraponer "realidad del objeto de la representación" a "objeto de la - representación". La definición de facultad de desear como aquella "facultad de ser causa, mediante sus representaciones, de la realidad de los objetos de esas representaciones" (14) mienta la misma diferencia y nos ayuda en nuestro propósito. Placer en la realidad del objeto es el peculiar sentimiento de satisfacción al - que llamamos placer intencionalmente dirigido a la realidad del objeto o al objeto como realmente existente; el placer es suscitado por la realidad del objeto, está unido a ella. No es la simple representación del objeto, sino la representación de su existencia real quien despierta el sentimiento de agrado: que el objeto exista para mí es a lo que apunta el placer práctico. Lo característico, pues, de este tipo de placer es esa referencia explícita a la realidad del objeto de la representación.

Pero, como es obvio, para entender adecuadamente el pensamiento de Kant en este punto, nos es imprescindible penetrar - el sentido del término clave, "realidad o existencia". ¿Qué significa realidad?

Breve excursus sobre la idea de realidad.

La idea de realidad reviste, en el pensamiento de Kant, serias dificultades, de las cuales no es la menor la pluralidad de términos empleados para referirse a ella: Realität, Wirklichkeit, Dasein, Existenz. Como es sabido, pese al uso ambiguo de la terminología, hay una diferencia esencial en el concepto kantiano de realidad: la que mienta, en líneas generales, la dicotomía Realität-Wirklichkeit. Sin pretender adentrarnos en un problema (15) que pone de relieve lo oscuro de determinadas tesis metafísicas de Kant, a la vez que supone toda su teoría de la experiencia, nos es preciso, no obstante, aclarar a qué "realidad" se refiere el placer práctico.

Realität es un concepto directamente ligado a la terminología escolástico-racionalista. Designa el conjunto de notas - que constituye el contenido de una cosa (res). Si preguntamos --

qué es tal cosa o qué es esto, la respuesta es la Realität de esa cosa, el conjunto de caracteres que la constituye y la distingue de las demás. Realität, por tanto, no posee connotación alguna que la oponga a posibilidad o necesidad, no se refiere a la realidad efectiva de las cosas de nuestro "mundo real", sino que se limita a designar el contenido constitutivo de algo. En este sentido, y puesto que la posibilidad es más extensa que la realidad efectiva, Realität es equivalente, como dice perfectamente - Heidegger (16), a la "possibilitas" leibniziana; pues toda cosa posible posee un conjunto de notas inteligibles diferente del -- resto: toda cosa bien sea posible o real tiene una Realität; por eso Realität es coextensible con el mundo de máxima extensión, -- el de la posibilidad: algo "real" es equivalente a lo que Leibniz llamaba un "posible".

Real es, pues, aquello que pertenece a una res y puede, por ello, serle atribuido con verdad. En nuestros juicios afirmativos predicamos algo de algo, decimos, por ejemplo, que "una casa tiene puertas", atribuimos a una casa un predicado "real", es decir, algo que forma parte de su Realität. Se comprende ahora -- por qué Realität es una categoría de la cualidad: pues Realität representa la unidad que permite juzgar --unir-- predicados reales a sujetos en los juicios afirmativos. Si podemos hacer atribuciones afirmativas es fundándonos en la idea de Realität, en la -- cual reside la unidad de sujeto y predicado del juicio.

Wirklichkeit (o Existenz y Dasein en la mayoría de los casos) designa por el contrario algo muy distinto. Es una categoría de la modalidad y, si recordamos las palabras de Kant, "las categorías de la modalidad tienen en sí algo especial: que no aumentan en lo más mínimo el concepto, como determinación del objeto, al que se atribuyen como predicados, sino que expresan sólo la relación con la facultad de conocimiento" (17). Las categorías de la modalidad cuando se las aplica como predicados a cosas, -- expresan el modo de ser --posible, real, necesario-- que la cosa -- tiene; pero con ello no afectan a su Realität, no aumentan ni -- disminuyen su contenido constitutivo, sino que, según Kant, se --

limitan a expresar la relación que la cosa, sujeto del juicio, - tiene con nuestras facultades cognoscitivas. ¿Qué significa entonces Wirklichkeit? Para precisar su sentido es necesario hacer todavía otra distinción. Según las palabras citadas de Kant, modalidad quiere decir relación con nuestra facultad de conocimiento. Pues bien, el entendimiento, como facultad de conocer, sede de - los conceptos puros, puede tener un uso lógico y un uso puro (le gítimo), que es siempre empírico. En el primero, modalidad de un juicio significa la relación que éste posee con el pensar en general, en el segundo, la relación con el pensar empírico. En su uso lógico las categorías de la modalidad tienen un sentido puramente lógico-formal y, de esta forma, realidad lógica (logische Wirklichkeit) no es otra cosa que la cualidad que posee un juicio cuando está bien fundado, es decir, cuando se adecúa al principio de razón suficiente (18). En el uso empírico, las categorías de la modalidad, como toda categoría, cobran pleno significado y validez objetiva. Los postulados del pensamiento empírico son aquellos principios puros del entendimiento que nos explican el significado que las categorías de la modalidad adquieren en su uso empírico: nos dicen en qué sentido un juicio de experiencia - es posible, real o necesario. El segundo postulado dice: "Lo que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es real (wirklich)"; y, más adelante, "la percepción, que proporciona el material al concepto, es el único carácter de la realidad" (19). La posición de Kant es clara y terminante: realidad (Wirklichkeit), en sentido fuerte, es el carácter que poseen los objetos cuando están en contacto con nuestra percepción, cuando son objeto de una experiencia efectiva. Este es el auténtico sentido de realidad, aquél al que nos referimos en el lenguaje ordinario cuando contraponemos lo real a lo ficticio, fantástico o imaginario. La realidad (Wirklichkeit) de algo (etwas reales) viene determinada por su acuerdo con la sensación; y sensación no es más que la conciencia que el sujeto tiene de ser afectado por el objeto, el sello subjetivo de una percepción. Esto no quiere decir que para la realidad de un objeto se exija su presencia en la sensación; basta "su conexión con alguna percep-

ción real, según las analogías de la experiencia" (20), es decir, que podamos certificar su carácter real mediante su lazo necesario con una percepción actual, mediante, por ejemplo, la ley de causalidad (2ª analogía de la experiencia). La idea de realidad queda así claramente determinada por la percepción. Lo que el modo de ser que llamamos realidad (Wirklichkeit) añade a la Realität de un objeto es indudablemente nuestra percepción.

La cuestión que interesa ahora a nuestro tema es la aplicación del resultado de este análisis al sentimiento de placer práctico. Podemos ahora entender mejor lo que es el "placer en la realidad del objeto". No sólo los términos Wirklichkeit y Existenz empleados por Kant, sino la cosa misma a que se refiere, nos están indicando la interpretación. "Placer en la realidad del objeto" es un sentimiento suscitado por la representación de la -- percepción del objeto, por la representación del objeto como estando en contacto con mi percepción. No es la mera representación de lo que el objeto es (Realität), sino el carácter de realidad del objeto representado, lo que provoca en mí el sentimiento de placer (21). Y ese carácter real no es otra cosa que tener sensación del objeto.

Fijado el sentido de esa realidad a que el placer práctico se refiere, conviene distinguir dos diferentes formas de -- presentarse ese sentimiento. Pues no es lo mismo el placer ligado a la representación de la realidad del objeto que el placer -- representado en la representación de la realidad del objeto. El primero es un sentimiento actual provocado por la representación ante la conciencia del objeto como realmente existente. El segundo, por el contrario, es un placer que aparece formando parte de la representación de la realidad del objeto, por consiguiente es un placer futuro, esperado, no actual. Aquél es un sentimiento anterior a la presencia real del objeto, puesto que ésta está -- simplemente representada. Este es un sentimiento posterior o simultáneo con la realidad del objeto y, en cuanto representado en la representación de ésta, supone obviamente una experiencia pasada: el placer aparece representado a la vez que la realidad del

objeto, porque tuvimos la experiencia de que ésta nos producía a quél, y por eso lo esperamos cada vez que el objeto se presenta ante nosotros. Esta distinción no es obra explícita de Kant y no pretendo atribuírsela como un elemento más de su psicología del sentimiento. Si la introduzco aquí es para completar nuestro estudio de la facultad afectiva, pues representa dos modos posibles de interpretar los textos sobre el placer en la realidad del objeto. De esas dos formas de interpretación depende en buena medida el enjuiciamiento de la crítica que la ética formal dirige a las éticas materiales (22), como tendremos ocasión de ver.

Hagamos, por último, una breve reflexión sobre todo lo anteriormente dicho. El placer práctico, en tanto que sentimiento, es siempre pasivo, receptivo. Esto implica que, para la presencia en nosotros de placer, sea necesaria la afección de la facultad de sentir. Y esa afección es evidentemente una relación - de causalidad: la representación de la realidad de un objeto entra en contacto con el sentimiento de placer y displacer y produce un sentimiento de agrado o desagrado (23). El placer práctico, como toda vivencia, está intencionalmente dirigida a su objeto: tener placer es tener placer en algo; pero ese tener placer supone la previa afección por el objeto del sentimiento como facultad, cuyo resultado es el sentimiento concreto. El sentimiento es siempre lógicamente posterior a la presencia de la representación, - como el efecto es posterior a la causa. Un sentimiento cualquiera, como acto de la facultad de sentir, presenta una doble relación sujeto-objeto: el objeto afecta a la receptividad del sujeto (Sentimiento) y produce un determinado estado subjetivo (placer o dolor) que está apuntando, como volcado, hacia el objeto y en virtud del cual éste aparece como agradable o desagradable. Este rápido análisis trae dos importantes consecuencias, cuya - significación para el desarrollo de la ética formal no podemos - todavía percibir con claridad:

1) La relación entre sentimiento y objeto es siempre empírica, a posteriori: antes de la afección, de la presencia ante mí de la representación, no puede saberse qué tipo de sentimiento (placer o displacer) va a llevar consigo. Un sentimiento es - siempre casual, en el sentido de que no hay fundamento que nos -

diga, antes de la experiencia, por qué es así y no de otra manera.

2) En el sentimiento el objeto es siempre la parte determinante. Por eso un sentimiento viene a ser como la conciencia de mi dependencia frente al objeto.

Hemos visto en qué consiste el "placer en la realidad - del objeto" ese acto peculiar de la facultad afectiva. Pero lo decisivo de ese sentimiento, lo que constituye su carácter práctico, es su influencia sobre la facultad de desear y, por tanto, sobre las acciones del sujeto. Esta relación es tan estrecha que llegan, en los textos de Kant, a borrarse las fronteras entre ambas facultades y a una casi identificación entre placer práctico y deseo. Esto es lo que nos importa estudiar ahora.

LA FACULTAD DE DESEAR

Kant define de forma inequívoca la facultad de desear - (Begehrungsvermögen) como "la facultad de ser causa, mediante -- sus representaciones, de la realidad de los objetos de esas representaciones" (24). El rasgo fundamental de esta definición es el poder causal con que caracteriza a la facultad de desear: ésta es en su esencia una forma de causalidad. Por ella el sujeto está dotado de un poder productor. Causar, producir es traer al ser, hacer real algo que antes no existía. ¿Qué es lo que produce la facultad de desear? Lo que produce es la realidad (Wirklichkeit) de un objeto previamente representado. El sentido del término realidad es aquí idéntico al establecido para el placer práctico: ser objeto de una percepción. En el deseo, el sujeto, incitado por la representación de la realidad del objeto, produce la realidad del objeto.

A) El deseo

Tratemos ahora, inspirados en la definición mencionada, de establecer los elementos que componen la estructura elemental de un deseo. Tomemos para ello un ejemplo lo más sencillo posible: estoy sentado en mi cuarto y siento de pronto deseos de be-

ber un vaso de agua. Aquí hay que distinguir los siguientes elementos:

1. Lo deseado, el objeto del deseo. En nuestro caso, beber un vaso de agua. Lo que caracteriza al deseo es que el objeto es querido en cuanto real, deseamos su realidad: que la acción de beber el vaso de agua exista verdaderamente. Kant llama al objeto deseado materia del deseo (25).

2. La representación de la realidad del objeto. El pensamiento o la imagen -en general, representación-, presente a la conciencia, de beber el vaso de agua. En este punto capital hay que señalar varias cosas:

a) La previa representación del objeto del deseo es conditio sine qua non de éste. Lo que nos hace ver unos movimientos -físicos como una realización de algo (acción) es que ese algo ha sido antes pensado por el sujeto y, al revés, lo que hace que el sujeto quiera realizar el objeto es que éste ha estado antes de alguna manera en su "cabeza". Esto es justamente lo que llamamos representación. Sin representación no hay deseo.

b) Esto no quiere decir que la representación sea clara y distinta, es decir, que el sujeto haya tenido, previa a la realización, una representación perfecta y completa en todos sus puntos del objeto deseado. En la mayoría de nuestros deseos no hay tal cosa, sino una percepción más o menos confusa del objeto. En nuestro caso, deseo el vaso de agua sin habérmelo representado -en todo su "colorido".

c) La representación lo es siempre de la realidad del objeto. Si la representación que provoca el deseo no lo fuera del objeto como real, no podría tratar de realizar el objeto. Es preciso que en la representación del objeto haya una mención de su realidad para que haya deseo: tengo que representarme la acción -real de beber agua para querer beber agua.

d) Pero, a su vez, la representación de la realidad del objeto no es el objeto real. Esto quiere decir que la representación de la realidad del objeto es vivida como meramente representada, es decir, como conciencia de una carencia, de una no-presen-

cia real del objeto. Es justamente este momento negativo lo determinante del deseo, lo que pone en marcha mi poder causal de pasar del no-ser al ser del objeto.

e) Por último, esta representación de la realidad del objeto constituye la causa inmediata del deseo. Lo que me mueve a desear el objeto es su representación en mi conciencia: lo que provoca en mí inmediatamente el deseo de beber agua es la representación atractiva de la acción de beber agua. Por causa de ella inicio el proceso de realización del objeto. Mi capacidad de ser causa de los objetos deseados es determinada por su representación. A ello alude el "mediante sus representaciones" de la de finición.

3. El motivo. Motivo significa el fundamento del deseo o volición, es decir, aquello que mueve al sujeto a determinarse a desear algo; en nuestro ejemplo, el motivo puede ser apagar la sed, interrumpir un momento el trabajo, etc. No hay, ciertamente, que confundir motivo con causa eficiente. En un estudio de la volición humana -y muy especialmente cuando se hace con vistas a interpretar una teoría ética- importa mucho no mezclar el campo de la conciencia, donde aparece el deseo como tal, con aspectos ajenos al mismo. De esta forma, hay que evitar interpretar el motivo de un deseo como una causa eficiente del mismo, pues, por un lado, tal interpretación excluye la referencia implícita presente siempre en la conciencia del deseo, a la libertad del sujeto y, por otro lado, hace posible considerar motivos a causas biológicas o físicas de las que el sujeto no tiene la menor noticia. Todo lo cual conduciría a que el sujeto no tuviera propiamente motivos.

En la idea de motivo hay dos aspectos claramente distintos: un impulso (conatus) o movimiento interno y un objeto o fin de ese impulso. Como señala Reiner (26), el uso mayoritario hoy del concepto de motivo hace hincapié en el primer aspecto, entendiéndolo ante todo como el factor conativo o dinámico del deseo y la acción. La filosofía clásica, por el contrario, entendería más bien lo que hoy llamamos motivo como la causa final (τέλος) de la acción, es decir, acentuaría el segundo aspecto de la idea

de motivo. Sin embargo, conviene dejar bien claro que motivo hace referencia al "de dónde" proviene un deseo o acción, mientras que fin indica el "a dónde" se dirige (27). Conviene distinguir los dos órdenes y no identificar rápidamente el motivo con el -- fin buscado por el sujeto, pues podría llevar, en el terreno ético, a un callejón sin salida. Al hablar de la noción de Bestimmungsgrund, volveré sobre el tema.

4. La realización del objeto deseado. Por ello entendemos aquí el conjunto de actos del sujeto conducentes a hacer efectiva la realidad del objeto. En cuanto momento del deseo, realización no significa el pleno logro del mismo. --el buen éxito--, sino simplemente la actuación necesaria para ello, aunque, por las razones que sean, no se consiga.

La realización implica un conjunto de acciones imprescindibles. Siguiendo con nuestro ejemplo, para beber el vaso de agua tengo que levantarme de la silla, bajar las escaleras, abrir el griforífico, etc. Pues bien, el deseo de estas acciones va necesariamente implícito en el deseo de la realidad del objeto. Este deseo puede hacerse explícito y podemos decir con perfecto derecho que, en el deseo de beber un vaso de agua, están incluidos los deseos de levantarme, bajar la escalera, etc. Cada uno de estos deseos es secundario, derivado respecto al deseo principal: deseo bajar la escalera en la medida en que deseo beber agua. Mi querer el objeto implica el querer aquellos objetos cuya realidad es condición necesaria de la realidad del objeto deseado, -- aunque naturalmente yo no lleve a cabo un razonamiento completo para establecerlo.

B) El hedonismo de la facultad de desear.

Es para mí un dato indudable que, en el pensamiento de Kant, el fundamento de todo acto de la facultad humana de desear se encuentra en un sentimiento de placer en el objeto del deseo.

Tomemos, para esclarecer el sentido de esta tesis, el mismo ejemplo anterior: el deseo de beber un vaso de agua. Habíamos visto que la causa inmediata de ese deseo era la representa-

ción en mí del objeto deseado. Ahora bien, ¿queda con esto explicado el hecho del deseo? ¿basta la mera representación de la realidad del objeto para que se produzca en mí un deseo hacia ella? Evidentemente, no. Yo puedo tener la representación de beber un vaso de agua como objeto real para mí y no sentir deseo alguno. Para que la representación pase a ser causa efectiva de mi deseo, es preciso que yo una a ella un sentimiento de agrado, que la -- realidad representada del objeto no me sea indiferente, sino que me atraiga, es decir que me agrade. Ese sentir que la representación de la realidad de un objeto no me es indiferente, sino a -- atractiva, es lo que Kant llama "placer en la realidad del objeto", el cual justo por ello es práctico, porque al ser suscitado por la representación de la realidad del objeto, incita a desearla, es decir, a pasar de la realidad representada a la realidad a secas. Un sentimiento de placer es un componente ineludible de todo deseo. El es quien hace que la representación del objeto deseado sea determinante de mi voluntad. Si ésta es causa inmediata del deseo, el sentimiento de placer es el fundamento de su -- fuerza causal.

El placer práctico se sitúa, pues, en el orden de los -- motivos. Sin embargo, es un hecho claro que la mayoría de los motivos de nuestros concretos deseos no están explícitamente constituidos por un sentimiento de agrado: yo puedo querer, por ejemplo, recibir una carta por enterarme de una noticia, quizá desagradable, o viajar a EE.UU. para conocer el estado de la cuestión racial. En ninguno de los dos casos aparece un sentimiento de placer como motivo. Esto es un hecho y no ha lugar a discusión. Lo que, a mi juicio, significa la tesis de Kant es que el sentimiento de placer es el fundamento de mis motivos, lo que les da su fuerza atractiva sobre la voluntad y, por tanto, una especie de criterio de selección de motivos. El motivo de un deseo lo es por que unimos a él una sensación de agrado (o de evitación de -- dolor) mayor que a otro y por eso determina a la voluntad. En el orden de los motivos, el placer es el primero y fundamental, al que todos remiten. Exceptuando la motivación moral, el placer es el motivo de mi facultad apetitiva, un Bestimmungsgrund en sentido estricto.

No hay, pues, en el ser humano deseo sin placer. Entre placer práctico, dirigido a la realidad del objeto, y el deseo - de esa misma realidad, hay tal relación que Kant llega a decir: "querer algo y tener una satisfacción (Wohlgefallen) en la existencia de ello...son cosas idénticas" (28).

Kant no ha dedicado, que yo sepa, ninguna página de su obra moral a fundamentar, ni siquiera a explicar, esta relación esencial entre placer y deseo. En momentos aislados, simplemente la menciona (29), pero nunca la justifica. Resulta indudablemente sorprendente que esta aseveración, que es determinante del rechazo de las éticas materiales, pase sin un previo análisis justificativo. A mi modo de ver, esta ausencia de explicación en -- punto tan importante se debe a que, para Kant, el hedonismo de -- la facultad de desear tiene el carácter de un factum de la naturaleza humana, de un elemento integrante de la peculiar constitución de la voluntad del hombre: nuestros deseos son así y no hay más explicaciones posibles que dar. Nos ha sido dada --de ahí su carácter de hecho natural-- una voluntad movida por el placer, -- tal es el pensamiento de Kant (30). Pero, precisamente, este carácter de puro dato indiscutible limita enormemente la validez -- de la posición kantiana: hace que sus análisis del placer práctico sean escasísimos y muy insuficientes y determina una cierta -- ceguera para apreciar la diversidad de las formas de atracción o impulsión de los objetos sobre nosotros, que son siempre interpretados como formas de placer o dolor. Todo está decidido a priori, por ello no es necesario un trabajo de explicación. Tal vez aquí sí tenga sentido mencionar una cierta concepción pesimista de la naturaleza humana, como esencialmente egoísta, que Kant acepta y de la que parte sin discusión.

C) El concepto de Bestimmungsgrund.

Tras haber estudiado la estructura del deseo, es el momento de sacar a relucir el fundamental concepto de Bestimmungsgrund.

Bestimmungsgrund --literalmente, fundamento de determinación (de la voluntad)-- es el concepto capital que conduce a Kant

a superar las éticas materiales y a abotar de modo nuevo el terreno moral. De su papel nos ocuparemos más adelante; ahora, dado - que hace referencia a la facultad de desear, quiero simplemente exponer su significado.

En su acepción literal, Bestimmungsgrund es una mera - traducción al alemán del concepto latino ratio determinans, que Kant prefería al de ratio sufficiens (31). No es pues más que el resultado de la aplicación a la vida apetitiva del principio de razón: El fundamento último por el que queremos algo, aquello que, en último extremo, mueve a la voluntad a desear algo, en una palabra, la razón suficiente del deseo. Bestimmungsgrund no es un elemento real nuevo que se venga a añadir a los ya conocidos de la estructura del deseo, sino un concepto que recae sobre alguno de esos componentes, haciéndole causa determinante del deseo.

Como se desprende de su propia noción, el fundamento de determinación apunta al orden de los motivos. Ni el fin u objeto ni su representación puede constituir el Bestimmungsgrund de un deseo, pues éste es justamente el fundamento por el que nos proponemos ese fin; ya hemos visto que éste no puede, por sí solo, explicar el hecho del deseo. Casi me atrevería a decir que el -- concepto de Bestimmungsgrund es utilizado por Kant justamente para poner el acento del deseo en otra parte que en el objeto; la distinción entre Gegenstand y Bestimmungsgrund es una de las claves de su teoría ética.

Pero en el orden de los motivos, tropezamos con ciertas dificultades terminológicas, dada la variedad de vocablos cuya - significación se mueve en el círculo semántico de motivo. Kant - no utiliza casi nunca la palabra Motiv, y muy rara vez Bewegungsgrund o Bewegkraft. Triebfeder es, sin duda, el término que más se adecúa a lo que llamamos motivo y el de más frecuente uso. En principio, de acuerdo con la Metaphisica de Baumgarten, parágrafo 669, cuyo sentido recoge Kant, Triebfeder des Gemüths (elater animi) significa la causa impulsiva, el motor de un deseo. Sin embargo el sentido del concepto no es uniforme en toda la obra - de Kant: mientras en la Grundlegung parece limitarse a los moti-

vos sensibles, privados y subjetivos, -opuestos a los Bewegsgrün de objetivos de la razón-, de los que, por tanto el agente moral debe hacer total abstracción (32), en la Crítica de la Razón Práctica se extiende a todo tipo de motivo. Es aquí donde el concepto de Triebfeder recibe su significación definitiva: "fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón - no es ya por su naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva" (33). Triebfeder designa, pues, lo que mueve a una voluntad finita, patológicamente afectada como la humana, es decir, el motivo. El hecho de que la ley moral tenga que ser Triebfeder (34), indica que éste no se restringe a motivos provenientes de la sensibilidad, sino que sirve para todo motivo de la voluntad humana, y ayuda a precisar el sentido de la "subjetividad" con que Kant lo caracteriza: el Triebfeder es subjetivo en el sentido de estar afectado por la particular naturaleza de la voluntad del ser en que actúa, y se opone a un fundamento objetivo de determinación en que éste es puramente racional, no está afectado por ninguna naturaleza especial. Triebfeder y fundamento objetivo de determinación pueden ser el mismo (como en el caso del hombre moralmente bueno), pero no mueven de la misma manera: "una voluntad que no es en sí plenamente conforme con la razón" (35) tiene que ser movida de forma distinta que una voluntad racional pura (36). A esta diferencia es a lo que alude el concepto de Triebfeder.

El fundamento de determinación recae, pues, sobre el motivo (Triebfeder): en la medida en que la voluntad humana no es totalmente conforme a la razón y puede querer en dirección distinta a la ley objetiva, su fundamento de determinación es siempre "subjetivo", propio de su naturaleza. Este es el sentido habitual de Bestimmungsgrund.

Pero, a mi juicio, Bestimmungsgrund no puede identificarse, sin más, con el motivo concreto de un deseo. En cuanto razón suficiente del deseo, Bestimmungsgrund ha de ser sólo el motivo principal, y esto en los dos sentidos posibles: como el motivo - último en una gradación (esto es querido por esto y esto por esto otro, etc.,) y como el motivo que, al confluir varios en un de

seo, bastaría por sí sólo, aislándolo imaginativamente de los demás, para determinar a la voluntad. En esta radical acepción, se puede decir que para Kant sólo existen dos auténticos Bestimmungsgründe: el placer y el respeto a la ley. Pero no hay que interpretar apresuradamente Bestimmungsgrund en un sentido determinista; el que lo definamos como el motivo principal de una volición no significa ignorar la conciencia de la propia libertad y Kant, que cree en ésta como condición de la posibilidad del factum de la ley moral, sabe que todo motivo, incluso último, es, en el fondo, libre y que, por tanto, el fundamento último de las voliciones es un acto de libertad: "la libertad del albedrío tiene la calidad (Beschaffenheit) totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo (Triebfeder), si no es en cuanto el hombre ha acogido tal motivo en su máxima (ha hecho de él para sí una regla universal según la cual quiere comportarse); sólo así puede un motivo, sea el que sea, coexistir con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)" - (37). En la medida en que la voluntad es libre, ningún motivo es por sí solo fundamento de determinación de la acción, sino que su fuerza definitiva la recibe de la libertad: Yo hago que los motivos sean determinantes, convierto mis Triebfeder en Bestimmungsg Gründe de mis acciones. La pregunta por la razón suficiente de los deseos acaba inevitablemente en la libertad, más allá de la cual no hay respuesta posible.

D) Los factores impulsivos del deseo.

Es conveniente, para fijar plenamente los conceptos relativos a la facultad de desear, precisar el sentido de varios términos importantes utilizados por Kant.

La facultad de desear, como toda facultad, se despliega en actos, a través de los cuales la conocemos. Kant suele llamar a un acto cualquiera de deseo Beqierde (38). En torno a él surgen varios conceptos: Hang (propensión) es una especie de predisposición al deseo de algo, que supone, como dice Kant, "la posibilidad subjetiva del surgimiento del deseo" (39). Es naturalmen

te previa al hecho del deseo. Si esa propensión es constrictiva, es decir, posee el carácter de necesidad, se denomina entonces - Instinkt (instinto). Lo que caracteriza a ambos, propensión e -- instinto, es ser totalmente ciegos, en el sentido de no presuponer conocimiento alguno del objeto del deseo al que incitan; no surgen, por eso, de ninguna representación de objetos; son puras fuerzas impulsivas. Por el contrario, lo que Kant llama Neigung (inclinación) es siempre posterior a un deseo. Es una tendencia a desear algo como consecuencia del hábito producido por la repe tición de un deseo: el deseo constante de algo engendra una ten dencia habitual hacia ello. Lo normal es que una propensión o un instinto lleven a un deseo, cuya repetición constante -pues está fundado en esos impulsos- origina una inclinación. Pero esto no es necesariamente así: puede haber inclinaciones no "naturales", es decir, no basadas en instintos, sino fundadas en la costumbre de un deseo cualquiera; así, por ejemplo, a fuerza de desear mon tar en bicicleta puedo adquirir una inclinación a seguir deseando montar en bicicleta. De acuerdo con esto, un instinto o una - propensión producen siempre una inclinación, pero una inclina - ción no supone siempre un instinto. Por último, Leidenschaft -- (pasión) es una inclinación muy fuerte, de un grado tal de inten sidad que excluye toda posible elección contraria y obliga a la voluntad a desear sin remisión el objeto.

Dado que la propensión y el instinto conducen necesaria mente a inclinaciones, podemos englobar bajo el término inclina - ción (con la excepción de la pasión, de presencia infrecuente y esporádica) todos los componentes dinámicos o conativos de la vi da apetitiva, el conjunto todo de sus impulsos (40). Las inclina ciones tienen el sentido inequívoco de constituir permanentes in citantes de la voluntad a desear el objeto al que apuntan: ésta es requerida por ellas y, la mayoría de las veces se ejerce en - la dirección por ellas propuesta. Su papel en los deseos huma-- nos es, obviamente, de gran trascendencia.

Aunque parezca trivial hay que insistir en que inclina - ción no es una determinación de la voluntad, sino una tendencia más o menos fuerte hacia una concreta determinación. Una inclina

ción hacia un objeto no es un deseo efectivo de ese objeto. La diferencia es clara: mientras en la mera tendencia la voluntad se siente atraída por el objeto, en el deseo, la voluntad está ya efectivamente determinada, decidida a la realización del objeto. Entre inclinación y deseo media todo un proceso psicológico que no hay que pasar por algo. Ambos se excluyen en la conciencia: — cuando hay inclinación no hay deseo y cuando hay deseo no hay inclinación. Esto significa que, en el hecho del deseo, la inclinación como tal no aparece; en el análisis de la conciencia del deseo hay objeto deseado, representación del objeto, etc., pero no inclinación hacia el objeto. Esta es siempre un momento lógicamente anterior al deseo, que no forma parte, en cuanto tal, de éste. Sin embargo, podría hablarse de una cierta presencia, bajo la forma de sentimiento de placer, de la inclinación en el deseo: puesto que la satisfacción de una inclinación produce placer — incluso la conciencia misma de sentirse inclinado hacia un objeto no es para Kant otra cosa que un sentimiento de placer en la realidad del objeto—, puede atribuirse a la inclinación el papel habitual de fundamento de determinación que el placer tiene en el deseo.

Por último, para completar el cuadro de los actos de la facultad apetitiva, hay que reparar en un tipo especial de deseo, que Kant denomina Wunsch y que podríamos traducir por deseo veleidoso o ineficaz. A diferencia del auténtico deseo (Begehre), el veleidoso es "el deseo de un objeto sin aplicación de las fuerzas para producirlo" (41). Se trata de un auténtico deseo del objeto, en el que la facultad de desear es movida hacia el objeto, se siente atraída por él, pero no llega a ser efectivamente determinada a desearlo: el deseo no pasa de ser una simple aspiración, un "me gustaría" ineficaz. Esto demuestra que lo característico del deseo veleidoso es la contradicción interna que supone: pues, o bien el sujeto desea algo a la vez que percibe su absoluta imposibilidad de realización, o bien desea un fin sin desear los medios que sabe necesarios para su cumplimiento. En ambos casos hay una íntima contradicción en el querer de la voluntad, que — conduce a no intentar la realización del objeto. Este tipo espe-

cial de deseo no tiene relevancia en la ética: la buena o mala - voluntad se refiere siempre a auténticos deseos (42)

E) Las formas de la facultad de desear.

Dentro del concepto general de facultad de desear es posible distinguir, de acuerdo con actos de deseo específicamente diferentes, formas o grados diversos. Kant así lo hace y se hace preciso por ello estudiar su distinción, cosa que encierra más - dificultades de las que a simple vista aparecen.

No parece Kant haberse ocupado de precisar esos conceptos hasta la Introducción de la Metafísica de las Costumbres (1797), publicado ya todo lo fundamental de su obra moral. Hasta entonces había definido varias veces la idea de voluntad (43), pero sin dejar clara su relación con albedrío, que utilizaba a veces como sinónimo, a veces como concepto totalmente distinto, ni con otras formas de deseo. El mismo texto mencionado es excesivamente breve, con esas definiciones cortantes tan propias del estilo de Kant, y poco explícito y preciso. Por fortuna, las reflexiones sobre antropología y psicología del legado póstumo manuscrito ayudan sensiblemente a aclarar el pensamiento kantiano en este punto.

En mi opinión, Kant distingue dos formas esenciales de facultad de desear: albedrío y voluntad.

1) Albedrío (Willkür). En el texto señalado se define el albedrío como la facultad de desear "en cuanto está unida a la conciencia del poder de su acción para la producción de su objeto" (44). El sentido de esta definición es claro y está corroborado por algunas Reflexiones (45): si al representarme el objeto del deseo, me doy cuenta de que puedo realizarlo, de que está en mi poder hacerlo, la facultad de desear se llama albedrío. Si -- nos fijamos en esta definición, no nos es difícil ver que no dice nada esencialmente distinto de la idea, expuesta al comienzo, de facultad de desear. Esta era concebida como "la facultad de ser causa, mediante sus representaciones, de la realidad de los objetos de esas representaciones" (46); el albedrío, según se ve,

sólo añade la conciencia de mi capacidad de causar el objeto. Ahora bien, a mi modo de ver, esa conciencia está implícita en todo deseo; con la representación del objeto se me da necesariamente el conocimiento, quizá oscuro y en segundo plano, de que su realización está en mi poder; ¿cómo, si no, es posible que inicié acciones para producirlo?. Con la idea de albedrío no parece, pues, que Kant haya querido añadir un rasgo específico a su concepto de facultad de desear, sino más bien distinguir el deseo sensu stricto, que incluye la conciencia de la realizabilidad — del objeto, del deseo velleidoso o ineficaz, cuyo carácter definitorio, es justamente, como hemos visto, la impotencia sentida — por el sujeto respecto a la realización del objeto deseado y, consecuentemente, la ausencia de toda determinación de su fuerza causal. El concepto de albedrío pone de manifiesto la diferencia radical entre Begehren y Wunsch, tratando de excluir éste y ceñirse a aquél (47).

El albedrío, así concebido — como la facultad de desear activamente, parece que puede ser atribuido sin problema a los organismos animales; efectivamente, la observación de la conducta animal nos lleva a pensar que realizan acciones que son ejecuciones de deseos: cuando a un perro se le presenta un hueso y se pone a roerlo, todo parece indicar que la percepción del hueso — suscita en su "conciencia" el deseo de comérselo y la acción es justo la realización de un deseo, es decir, de la tendencia hacia un objeto previamente representado. Por ello Kant, siguiendo el pensamiento clásico puede hablar de un "arbitrium brutum", paralelo al albedrío humano.

Si tratamos ahora de comprender la diferencia entre el albedrío animal y el humano, nos vemos obligados a salir del — concepto de albedrío para meternos en un problema distinto: el — de su determinación o motivación. Pues la diferencia entre ambos no radica en la idea de albedrío, sino en su fundamento de determinación. Es absolutamente claro que la representación que Kant se hace del arbitrio animal es la de un albedrío constreñido de forma necesaria por los estímulos externos sensibles — las cau —

sas de sus deseos-, estando entences en una total dependencia de los objetos (48). A este hecho parece referirse Kant cuando en - el mencionado texto de la Metafísica de las Costumbres opone un fundamento de determinación interno a un fundamento de determinación externo o en el objeto. El albedrío animal tendría su fundamento de determinación fuera, en el objeto, mientras el hombre - dentro, en el sujeto. Estas expresiones son, sin embargo, equívocas y pueden llevar a malinterpretar el pensamiento de Kant, que es, en el fondo, claro. Decir que la causa última del deseo animal está en el objeto no es muy exacto, pues el objeto no provoca el deseo sino en cuanto afecta al instinto dirigido hacia él: es éste quien "tíñe" al objeto de forma atractiva. Por ello puede perfectamente atribuirse al instinto, que es algo interno al animal, el carácter de fundamento de determinación de su deseo, y el propio Kant se sentiría inclinado a hacerlo así. A mi juicio lo que quiere dar a entender Kant con esta poco clara distinción es que en el animal, dada una determinada situación interna (presencia de un instinto, fuerte necesidad, etc), la simple representación del objeto dispara el deseo y la acción; su querer está entonces totalmente determinado por los objetos, de forma - que su acción adquiere un carácter mecánico: "en los brutos -o sea en las acciones físico-mecánicas- todo procede necesariamente conforme a las sollicitaciones e impulsos externos, sin inclinación espontánea alguna del albedrío (49). A esto apunta la expresión de que el fundamento de determinación reside en los objetos.

En el hombre, por el contrario, la situación es muy otra. El albedrío humano es sensible y se encuentra, como el animal, afectado por estímulos, pero lo que le distingue es que esa afección no supone constricción (necessitatio) y, por lo tanto, - puede determinarse con independencia de los estímulos (50), es - decir, que, aunque el objeto afecte a una inclinación natural, - el albedrío puede determinarse a seguirla o no. Esto significa, de acuerdo con la distinción kantiana que acabamos de examinar, que el fundamento de determinación es interno (reside en el sujeto

to). Y justamente a esta capacidad de tener un fundamento interno de determinación es a lo que llama Kant "facultad de hacer o no hacer a discreción" (Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen) (51), facultad que indudablemente corresponde al arbitrio humano. La independencia de los estímulos y la autodeterminación interna constituyen, pues, el carácter distintivo del albedrío humano, por el que éste puede, con razón, denominarse libre: "el albedrío humano es sin duda un arbitrium sensitivum, pero no brutum, sino liberum, porque la sensibilidad no hace necesaria su acción, sino que al hombre le asiste una facultad de determinarse por sí mismo, con independencia de la constrictión de los estímulos sensibles" (52). Esta libertad del albedrío es denominada por Kant libertad práctica (53) y se identifica con ese carácter distintivo del albedrío humano del que hablábamos. Más tarde, en un texto de la Methodenlehre, Kant concreta el concepto de libertad práctica haciéndolo depender de la capacidad, presente — siempre a la conciencia, de determinar racionalmente su albedrío: "la libertad práctica puede ser probada por la experiencia. Pues no sólo lo que excita, es decir, afecta inmediatamente a los sentidos, determina el humano albedrío, sino que poseemos una facultad de superar los estímulos de nuestra facultad sensible de desear mediante representaciones de lo que, más lejanamente, es útil o perjudicial; ahora bien, estas consideraciones sobre lo — que es digno de deseo, esto es, bueno y útil en relación a la totalidad de nuestros estados internos, descansan en la razón" (54). De estas palabras se deduce que llegamos al conocimiento de nuestra independencia de los estímulos —en lo que consiste formalmente la libertad práctica— a través de la conciencia de la determinación racional de la facultad de desear, de forma que libertad práctica y causalidad de la razón sobre el albedrío no son sino dos modos de designar el mismo fenómeno. Con lo cual, libre albedrío y voluntad (55) vendrían a ser conceptos equivalentes, idea que nos confirma de modo tajante la Reflexión 1061: "El libre albedrío es la voluntad".

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que esta concepción de la libertad del albedrío no significa que éste sea incon

dicionadamente libre. La libertad práctica no es la libertad trascendental. Esta, en la medida que exige una total ausencia de -- condición y, por tanto, un absoluto comienzo de una serie causal, excluye toda posible experiencia, mientras que aquélla admite -- prueba empírica y por ello mismo no es incompatible con el determinismo universal: que yo sea independiente de los estímulos sensibles y pueda rechazarlos por consideraciones racionales no quiere decir que en esta mi acción no pueda estar determinado por otras causas (56). Lo que me importa constatar aquí es que, con la fijación definitiva de su obra moral, se insinúa en el pensamiento kantiano una concepción más estricta del libre albedrío. Así como en la Crítica de la Razón Pura Kant no creía necesitar en la filosofía moral de más concepto de libertad que el meramente práctico (57), en sus obras fundamentales de ética, la libertad trascendental es ineludiblemente exigida como atributo de la voluntad humana. De esta forma, libre albedrío no será sólo el -- que es independiente de los estímulos, sino "aquél que puede ser determinado por la razón pura" (58). Libre será verdaderamente -- el albedrío cuando sea determinado sin mediación alguna por la -- ley moral. Y, en este sentido, libre albedrío es equivalente a -- voluntad pura, es decir, a la voluntad "que no se determina por ningún motivo empírico, sino sólo y enteramente por principios a priori" (59).

A modo de resumen, consignemos lo esencial de los conceptos incluidos en la idea de albedrío:

-Albedrío en general es la facultad que posee un ser vivo de desear activamente, esto es, de desear un objeto cuya realidad está en su poder producirla. Pone de relieve ante todo la actividad, la acción que implica. No me parece distinto concepto de la definición explícita de facultad de desear. Es común a hombre y animal.

-Libre albedrío (facultad de hacer o no hacer a discreción): el arbitrio humano en cuanto capaz de independencia de los estímulos sensibles y de determinación interna. Pone el acento no en la actividad, sino en el fundamento de determinación de esa acti

vidad. Dicha independencia es denominada por Kant libertad práctica. En la medida en que un texto de la primera Crítica hace -- consistir la determinación interna en una causalidad de la razón, equivale a voluntad.

-Libre albedrío: el arbitrio humano en cuanto determinado por la razón pura. Causalidad de la razón sin condición previa, lo que significa que posee libertad trascendental. Equivale entonces a voluntad pura.

Un texto de una de las reflexiones sobre antropología -- expresa magníficamente la diferencia y la relación entre estos -- conceptos: "Actúo pro arbitrio en cuanto me represento que el objeto está en mi poder; pero este acto sucede pro lubitu en cuanto me represento que también lo contrario está en mi poder; esto sería una mera ilusión (Täuschung) si el hombre no fuera trascendentalmente libre" (60).

2) Voluntad (Wille). El sentido general del término en la filosofía práctica de Kant es claro: facultad de desear (albedrío) determinada racionalmente (61). Mientras el concepto de albedrío hace referencia a la capacidad de producir el objeto, el de voluntad pone el acento en la determinación o motivación de esa capacidad. La voluntad comprende el albedrío añadiendo la idea de la racionalidad de su determinación. No son, pues, en el hombre, facultades distintas, sino la misma facultad de desear -- vista desde distintos ángulos: la voluntad es el albedrío racionalmente determinado.

¿En qué consiste esa racionalidad? ¿Qué es un deseo racional? Pese a que algunos textos atribuyen cierta función práctica al entendimiento (Verstand) (62), es sin ninguna duda a la razón en sentido estricto a quien hay que atribuir causalidad -- sobre el albedrío y, por consiguiente, el fundamento del concepto de voluntad.

Kant llama razón en este sentido restringido, en oposición a un sentido amplio --facultad superior de conocer, que comprende además entendimiento y Juicio (Urteilskraft)--, a la facul

tad de concluir mediatamente (das Vermögen mittelbar zu schlies-
sen) (63). Concluir es deducir una proposición (conocimiento, en
el lenguaje de Kant) de otra, de forma que dada la primera se si-
gue necesariamente la segunda. Hay, según la teoría clásica de
la inferencia, que Kant sigue, dos modos fundamentales de con-
cluir: inmediatamente, cuando una proposición se deduce de otra
sin "la mediación de un tercero" (64), como por ejemplo "algún fi-
lósofo es intelectual" se sigue de "todos los filósofos son inte-
lectuales", sin necesidad de aducir ningún término nuevo; y me-
diatamente cuando la inferencia se lleva a cabo por medio de una
tercera proposición, clave del razonamiento: así por ejemplo, la
proposición "Bertrand Russell es intelectual" no se sigue de "to-
dos los filósofos son intelectuales" sino mediante el previo co-
nocimiento de que "Bertrand Russell es filósofo". La inferencia
mediata es identificada por Kant, en estricta dependencia de la
lógica tradicional, con el silogismo: inferir mediatamente es lo
que hacemos cuando hacemos silogismos. El "trabajo" racional es-
pecífico que aparece en la inferencia silogística consiste en ex-
traer, de dos proposiciones o conocimientos dados, uno nuevo y -
distinto: la conclusión es afirmada por la percepción de la nece-
sidad lógica que la une a las premisas. Kant ve en esta deducción
una función de la razón específicamente diferente, lo que le lle-
va a atribuirle una facultad propia. Así, mientras el entendi-
miento une las intuiciones en un concepto y el Juicio subsume lo
particular en lo general, la razón deduce de dos conocimientos -
dados -por el entendimiento y el Juicio- uno nuevo.

¿En qué sentido la razón es práctica, es decir, capaz -
de ser fundamento de determinación de la facultad de desear? Só-
lo podrá serlo, a mi modo de ver, en la medida en que la necesi-
dad lógica de una inferencia sea lo que determine al albedrío. Y
esto, creo con Kant, es lo que sucede en las voliciones humanas.

Tomemos, por ejemplo, mi deseo de poseer una vivienda -
de 200m. Es claro que este deseo no surge en mí por un impulso -
inmediato e irreprimible hacia el objeto, como si su mera repre-
sentación disparara mi tendencia hacia él, sino que este tender
supone más bien un cierto principio, lógicamente anterior, por -

el cual el objeto en cuestión me aparece como deseable. Deseo esa vivienda porque la amplitud de su habitaciones me produce satisfacción, porque indica un determinado status social, porque tengo una familia numerosa o cualquier otra razón. Mi deseo de una vivienda amplia está fundado en otro deseo, gracias al cual el objeto se torna deseable. Esa relación de fundamentación supone la capacidad de inferir mediatamente:

Deseo alcanzar un alto nivel social

Una vivienda grande es un signo de alto nivel social

Luego deseo una vivienda amplia

Mi deseo -y la regla práctica que lo expresa "haré todo lo necesario para poseer una vivienda grande"- son productos de la razón, dado que lo que me determina a querer el objeto no es éste en sí mismo, sino en cuanto cae bajo el principio (premisa mayor), esto es, en cuanto aparece como caso particular de una regla general. Este ser querido en cuanto que expresa que es la necesidad lógica existente entre mi deseo actual y su principio lo que determina la facultad de desear y por ello la razón es práctica, pues esa necesidad es resultado de una inferencia mediata. Ese es, a mi juicio, el fenómeno que Kant tiene ante los ojos cuando entiende la voluntad como razón práctica. "Todo ser en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional tiene la facultad de actuar por la representación de las leyes, esto es, por principios: posee una voluntad. Como para derivar acciones de leyes se exige razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica" (65). Actuar por la representación de leyes (por principios) es justamente el hecho de desear el objeto -y por tanto actuar, pues para Kant el deseo estricto es siempre activo- como caso particular de una regla general, para lo cual, precisa el texto, se exige una inferencia de la razón (66). Otros numerosos textos ponen de relieve esta determinación racional de la facultad de desear, en que consiste la practicidad de la razón o la racionalidad del deseo (67).

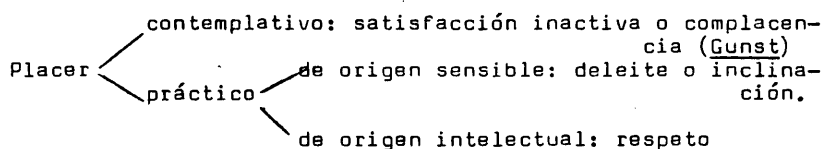
Esta racionalidad de la voluntad la suele ver Kant bajo

el esquema fin-medios. La relación de fundamentación entre el -- principio y el deseo concreto es la relación existente entre el fin querido y el medio para realizarlo: mi deseo de la vivienda amplia es un medio para la realización de mi deseo de tener un - alto nivel social. El fin inmediato de mi voluntad (la posesión de una vivienda amplia) es determinado por un principio (el deseo de tener un alto nivel social) respecto del cual es un medio. -- Considerar nuestros deseos como relacionados según fines y medios es otra forma de expresar la idea de voluntad como razón práctica, pues "sólo la razón tiene el poder de penetrar la conexión - de los medios con sus intenciones" (68). La categoría de fin-me- dios como expresión de la racionalidad de la voluntad es sin du- da la dominante en el pensamiento de Kant, de forma que nuestros deseos pueden ser entendidos como un encadenamiento de fines y - medios. Hasta qué punto este esquema fin-medios refleja o no los actos voluntarios no es cosa de discutir aquí. Basta ahora con a firmar que es de una importancia decisiva para el surgimiento del formalismo ético: la posibilidad de una razón práctica pura, vi- tal para la moralidad de las acciones, frente a la mera razón -- práctica empírica, es una disyuntiva claramente determinada por la consideración de los deseos como medios y fines.

La voluntad es, pues, razón práctica o facultad de de-- sear racionalmente. Sin embargo, como en tantas ocasiones, Kant no es constante en el mantenimiento de su terminología y por e-- llo da lugar a incoherencias e induce con frecuencia a malas in- terpretaciones. Así, son numerosísimos los textos en que aparece la razón como determinando a la voluntad, lo cual, en el sentido estricto de los términos, es ininteligible, pues voluntad supone ya una determinación de la razón. El uso del concepto en estos - textos muestra un claro deslizamiento de "voluntad" hacia "albe- drío" e incluso hacia "facultad de desear" en general, abandonan- do su sentido técnico preciso. Estas ambigüedades en el uso del - término "voluntad" sirven, no obstante, para poner de manifiesto sus dos componentes esenciales: un momento impulsivo o tendencial hacia un objeto (lo que solemos llamar "deseo") y un momento cog- noscitivo o racional.

NOTAS

- (1) Cfr. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Ak. II, 207; KU, Ak. V, 203-204, 206; MS, Ak. VI, 211-212.
- (2) Johann Nicolaus Tetens había mostrado ya, en sus Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, Leipzig, 1777 (publicados de nuevo por la Kantgesellschaft en Berlín, 1913) la especificidad de los sentimientos frente a todas las demás afecciones del espíritu. Es conocida la influencia sobre Kant de la psicología de Tetens.
- (3) Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd. 24, Frankfurt, 1975, pag. 187.
- (4) KU, Ak. V, 204.
- (5) Erste Einleitung, Ak. XX, 232.
- (6) Este hecho muestra la insuficiencia de alguno de los conceptos psicológicos de Kant; pues es difícil ver hasta qué punto todo sentimiento es reducible a placer y dolor. La melancolía, por ejemplo, ¿en qué sentido puede considerarse placer o dolor?
- (7) KU, Ak. V, 209.
- (8) MS, Ak. VI, 212.
- (9) Lo primero en KU, Ak. V, 210 y lo segundo en Anthropologie - in praktischen Hinsicht (en adelante, Anthropologie), Ak. VII, 230.
- (10) El cuadro completo sería el siguiente:



De acuerdo con la terminología kantiana se debería decir:

- lo bello (schön) placer (gefällt) y se siente complacencia (Gunst)
- lo agradable (angenehm) deleita (vergnügt) y se siente inclinación (Neigung) o deleite (Vergnügen)
- lo bueno (gut) es apreciado (geschätzt) y se siente respeto (Achtung).

(Cfr. KU, Ak., V, pag. 210)

- (11) Cfr. KU, Ak. V, 210.
- (12) MS, Ak. VI, 212.
- (13) MS, Ak. VI, 212, KpV, Ak. V, 21, KV, Ak. V, 204.
- (14) KpV, Ak. V, 9.
- (15) Lo mejor que, a mi juicio, existe sobre este tema, son dos trabajos de Heidegger: Kants These über das Sein, Gesamtausgabe, Bd. 9, pags. 445-481, y la primera parte, primer capítulo de Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd. 24. También es muy útil el libro de G. Schneeberger, Kants Konzeption der Modalbegriffe, Basel, 1952.
- (16) Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd. 24, pag. 45.
- (17) KrV, A219/B266.
- (18) Cfr. J.M. Palacios: El idealismo trascendental: teoría de la verdad. Gredos, Madrid, 1979, pag. 81.
- (19) KrV, A225/B273.
- (20) KrV, A225/B272.
- (21) En esto estriba justamente, según Kant, la diferencia entre placer estético y placer práctico. Cfr. MS, Ak. VI, 212.
- (22) Véase K. Alphéus: Kant und Scheler. Diss. Freiburg, 1930 y H. Reiner: Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit. Kant-Studien, 54.
- (23) Hay que hacer notar que esta afección se produce necesariamente con la sola presencia de la representación, pues toda representación, sea del género que sea, en tanto que modificación del estado del sujeto, afecta al Sentimiento -órgano de los estados subjetivos-, de forma que no hay, desde el punto de vista del sentimiento, representaciones indiferentes. Cfr. KU, Ak. V, 129.
- (24) KpV, Ak. V, 9. Cfr. MS, Ak. VI, 211.
- (25) KpV, Ak. V, 21.
- (26) Art. cit. pag. 147.
- (27) Cfr. A. Pfänder, Phänomenologie des Wollens, Leipzig, 1930 (2ª ed.), pag. 100.
- (28) KU, Ak. V, 209.

- (29) Así, por ejemplo, en el esencial teorema I de la Crítica de la Razón Práctica.
- (30) En este sentido, podría objetarse que en algunos deseos, como los derivados, no hay sentimiento de placer en la representación de la realidad del objeto, con lo que no es cierta la relación establecida por Kant. Es cierto que no hay, por ejemplo, placer alguno en la idea de bajar la escalera, pero hay que tener en cuenta que ésta no es, por sí misma, la causa de mi deseo de bajar la escalera, sino sólo en cuanto está implicada en la representación de beber agua, y en ésta sí hay placer. La mera representación del objeto de un deseo derivado puede por sí misma no producir placer, pero por sí misma tampoco es objeto de deseo.
- (31) Cfr. Nova Dilucidatio, sect. II, prop IV (AK. I, 393).
- (32) Gr, Ak. IV, 427.
- (33) KpV, Ak. V, 72.
- (34) Ibidem.
- (35) Gr., Ak. IV, 413.
- (36) Esta diferencia, determinada por la naturaleza de la voluntad humana, afectada radicalmente por los sentimientos, plantea todo el problema del tercer capítulo de la Analítica de la Crítica de la Razón Práctica ("Sobre los motivos de la razón práctica pura") y es el fundamento del sentimiento de respeto.
- (37) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, (en adelante citada como Religion), Ak. VI, 23-24.
- (38) Cfr. MS, Ak. VI, 212 y Anthropologie, Ak. VII, 251.
- (39) Anthropologie, Ak. VII, 265.
- (40) Este es, a mi modo de ver, el sentido del término más frecuente en la obra de Kant.
- (41) Anthropologie, Ak. VII, 251.
- (42) Cfr. Gr., Ak. IV, 394.
- (43) Cfr. Gr., AK. IV, 412, 427, 443; KpV, Ak. V, 15, 32, 60.
- (44) MS, Ak. VI, 213.
- (45) Cfr. Reflexionen 1028 y 1035.

(46) KpV, Ak. V, 9.

(47) Es importante darse cuenta de que, tal como define Kant la facultad de desear, el deseo ineficaz no puede ser un acto de ella, puesto que nunca puede llegar a ser causa de la realidad de su objeto; sin embargo, no cabe duda de que es una forma de deseo (Begehren). ¿Se hace entonces necesario suponer una concepción más amplia de la facultad de desear, que dé cabida a los deseos inactivos, para no caer en la contradicción de deseos que no provienen de la facultad de desear? Esta misma crítica se le hizo ya a Kant tras la publicación de la Crítica de la Razón Práctica y su respuesta, contenida en una nota de la 2ª ed. de la Crítica del Juicio, aunque presente ya en la 1ª Introducción, es negativa. La existencia de semejantes deseos "demuestra tan sólo que existen también determinaciones de la facultad apetitiva, en las cuales ésta se halla en contradicción consigo misma: fenómeno curioso, por cierto, para la psicología empírica... pero que no debe influir sobre la definición de la facultad apetitiva considerada objetivamente, en lo que ella es en sí antes de ser desviada por un motivo cualquiera" (Erste Einleitung). Que estos deseos suponen en principio la misma relación de causalidad que los deseos normales se ve en el agotamiento y cansancio que producen en las nergías del espíritu, lo cual "demuestra sin esfuerzo que éstas son sometidas repetidamente a una tensión por medio de representaciones para dar realidad a su objeto, pero que otras tantas veces hacen que el espíritu torne a hundirse en la conciencia de su impotencia" (Ibidem). Kant no juzga necesaria una modificación de su definición de facultad de desear. Considera que la estructura causal (determinación de la fuerza realizadora de la voluntad) existe igualmente en el deseo inactivo, pero que no llega a la acción, bien por ser desviado por otro motivo más fuerte, bien por desconocimiento o insuficiente apreciación de las propias fuerzas. Sin embargo, esta explicación de Kant no afecta al más típico de los deseos ineficaces: el de algo absolutamente imposible de realizar, como, en un ejemplo del propio Kant, el deseo de que lo sucedido no haya sucedido. ¿Cabría considerar este deseo como un acto de la facultad apetitiva en su concepción kantiana?

(48) Cfr. KrV, A534/B562 y A802/B830.

(49) Nova Dilucidatio, Sect. II, Prop. IX, AK. I, 400.

(50) Cfr. KrV, A538/B562.

(51) MS, Ak. VI, 213.

(52) KrV, A 538/B 562.

(53) Ibidem. Para la dilucidación de este concepto véase el cap. X.

- (54) Op. cit. A 802/B 830.
- (55) Veremos en seguida que la voluntad se caracteriza justamente por ser un querer racional.
- (56) Cfr. KrV, A 803/B 831.
- (57) Ibidem.
- (58) MS, Ak. VI, 213.
- (59) Gr, Ak. IV, 390.
- (60) Refl. 1035.
- (61) La voluntad como querer racional se encuentra en múltiples textos: Gr, Ak. IV, 412, 427, 446; KpV, Ak. V, 29, 95, 160; MS, Ak. VI, 213.
- (62) KpV, Ak. V, 33, 55.
- (63) Tal es propiamente sólo el uso lógico de la razón, existen además un uso real, "por cuanto la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento" (KrV, a 299/B 355). Pero, al igual que en el entendimiento, el uso real supone el uso lógico -este es la clave para encontrar aquel-, con lo que el uso lógico viene a ser el uso básico de la razón.
- (64) KrV, A 303/B 360.
- (65) Gr, Ak. IV, 412.
- (66) En otros lugares, la voluntad es caracterizada como la facultad de desear determinada por conceptos, (KU, Ak. V, 220) o como una causalidad que actúa por conceptos (Op. cit, 172). La sustitución de principios por conceptos no significa, a mi juicio, ninguna modificación esencial; probablemente no sea más que una forma distinta de designar lo mismo: la voluntad se determina por conceptos al no desear el objeto en sí mismo, sino en cuanto cae bajo un concepto; en nuestro ejemplo, la vivienda amplia es deseada por estar comprendida en el concepto de "alto nivel social".
- (67) Cfr. Gr, Ak. IV, 427, 446; KpV, Ak. V, 15, 32, 60.
- (68) KpV, Ak. V, 58.

PRIMERA PARTE:

EL PUNTO DE PARTIDA DEL ANALISIS

FILOSOFICO DE LA MORALIDAD

CAPITULO III

LA CONCIENCIA MORAL ORDINARIA

I) El análisis de la conciencia moral ordinaria, punto de partida de la filosofía moral.

Son muchas las filosofías morales de la historia que - parten de una concepción general de la realidad, considerada válida, para, desde ella, explicar la vida moral del hombre y constituir un sistema moral. La filosofía moral de Kant procede de - un modo rigurosamente opuesto a éste; para él, el primer paso obligado en la teoría ética consiste en un análisis de la experiencia (1) moral común, previo a toda teoría o sistema. Estos se -- justifican por aquélla, no al revés. Pero, para no confundir este proceder con un puro empirismo, habremos de precisar, más adelante, este proceder.

¿Qué razonamientos hacemos en nuestra vida moral cotidiana? ¿Cómo discernimos las acciones buenas de las malas? Kant sabe, como todo el mundo, que hay un conocimiento moral en todas las conciencias, previo a cualquier teoría: juzgamos unas conductas mejores que otras, sabemos que determinados fines o acciones son buenos -dignos de proponérselos- y otros malos -dignos de ser evitados-, etc. y constantemente hacemos uso de ese saber. Este conocimiento, sin duda oscuro, confuso y sin conciencia de su fundamento, es un hecho innegable y nos muestra que el saber ético fundamental y la virtud o tarea de hacerse buenos no exigen una ciencia especial: "...no hace falta ciencia ni filosofía

alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar" (2). Hay, pues, antes de toda reflexión, una vida moral, de la que es parte integrante un conocimiento moral, que Kant denomina "conocimiento moral vulgar de la razón" (gemeine sittliche Vernunftserkenntnis). En él - está contenido todo lo esencial de la moralidad y el filósofo no necesita inventar nada; le basta con acudir a la experiencia moral del hombre corriente para sacar de ella sus datos.

La importancia de la conciencia moral de todo hombre y su irreductibilidad a toda teoría es un punto de vista arraigado en Kant. Ya en la Crítica de la Razón Pura insinuaba que "esta afirmación (la existencia de leyes morales puras) puedo suponerla con fundamento no sólo apelando a las pruebas de los moralistas más ilustrados, sino al juicio moral de cada hombre" (3). La tesis de la razón pura práctica no recibe su fuerza, piensa Kant, de la autoridad de alguna teoría filosófica, sino de la experiencia moral más ordinaria. Esta, por sí sola, tiene para el filósofo moral más importancia que todas las doctrinas morales juntas. Beck ha señalado (4) que la relevancia que la conciencia moral - vulgar toma en Kant, hasta el punto de hacerle adoptar un método ético muy inusual en su época, pudiera deberse a la influencia - de Rousseau y del pietismo de su juventud y un íntimo texto de Kant así lo avala (5). Sea de ello lo que fuere, lo objetivamente importante es que Kant ha adoptado un punto de partida en la investigación ética que, aparte de su novedad, parece perfectamente adecuado al asunto de que se trata; pues, si ha de elaborarse una filosofía moral, es porque hay una experiencia moral - que pide ser comprendida y ¿qué mejor método de comprensión que mirar a ésta directamente, con anterioridad a toda elaboración - teórica?; en vez de acercarse a la experiencia moral desde una - ontología - hoy sería más bien desde una sociología, psicología o lingüística- ¿no parece más justo dejar hablar a la experiencia

misma? Antes de toda interpretación importa saber qué vamos a interpretar. Si este primer paso no se da, la filosofía moral podrá hablar de cosas muy interesantes, pero dejará fuera lo único esencial: la realidad concreta de la experiencia. Sin entrar ahora en la posible existencia de supuestos provenientes de su filosofía teórica, es, para mí, un dato cierto que la ética de Kant intenta abordar los problemas de la conciencia moral con los medios de la ética misma, aceptando los datos tal cual son y sin valerse de reducciones extemporáneas a otros planos.

Pero esta apelación a la conciencia moral común no significa que Kant haya llevado a cabo un análisis riguroso de todo lo que ésta encierra; no hay en Kant -cosa evidentemente lógica- una fenomenología de la experiencia moral. Si uno lee con atención la Grundlegung, aprecia fácilmente que el punto de arranque no lo constituye la experiencia moral en su integridad, sino un determinado elemento de la misma, lo que podemos llamar el enjuiciamiento moral, la estimación de la bondad o maldad de acciones y conductas. Ese enjuiciamiento, que lleva consigo varios datos importantes, es el objeto del análisis del primer capítulo de la Grundlegung y constituye la sustancia del "conocimiento moral --vulgar de la razón", que allí se busca llevar a la precisión filosófica. Por ello, es necesario señalar que Kant, en el juicio, no ha tomado en consideración más que los juicios morales, que sólo contienen el ideal de la moralidad, y ha dejado fuera la realidad vivida de la moralidad, es decir, la vivencia de la efectiva realización por el sujeto moral de lo valorado en esos juicios, así como el esfuerzo por adecuarse a ese valor, el progreso moral, etc. Me interesa recalcar todo esto porque puede tener su importancia a la hora de examinar las conclusiones a las que llega la filosofía moral kantiana.

Situada ante la conciencia moral vulgar, la filosofía no debe hacer otra cosa que determinar con exactitud lo que ésta le ofrece y tratar de comprender su fundamento, dar razón de ello. Pero, ante todo, se impone un ateniimiento fiel a la experiencia,

sin hacer otra cosa que precisar lo que aparezca confuso. Creo - interpretar bien el pensamiento de Kant si digo que la filosofía moral debe alejarse en este punto, de todo afán de "creación", - de toda búsqueda de "originalidad". Lo originario aquí solo pueden ser los datos inmediatos de la conciencia moral y de ellos - ha de partir el filosofar. La novedad de la ética kantiana no es tria en absoluto en la invención de un nuevo sistema moral, sino en el modo de fundamentar lo dado en la experiencia. Kant mismo rechazará la mala inteligencia de su obra que supone esperar de ella un nuevo sistema ético: "Un crítico (6) que quiso decir algo como censura de este trabajo (La Grundlegung) ha acertado - más de lo que él mismo hubiera podido creer, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo - una fórmula nueva. Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta, como quien dice, por -- primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiera vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre este punto!" (7).

II) Los datos esenciales de la conciencia moral.

El primer capítulo de la Grundlegung tiene por objeto - el "tránsito (Übergang) del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico"; por consiguiente, se trata de pasar del conocimiento de la moralidad, presente en la conciencia "normal", a un plano filosófico en el que dicho conocimiento quede - precisamente determinado y desvelado en sus implicaciones. Y es aquí donde se encuentran los datos que constituyen el punto de - partida de la ética formal (8).

Como ya hice notar, el análisis kantiano de la conciencia moral se centra exclusivamente en el enjuiciamiento moral, - en nuestros juicios sobre la moralidad de las acciones. Ese enjuiciamiento encierra un conocimiento de lo que, con Kant, podemos llamar "el concepto de la moralidad" (9), es decir, la idea, que la conciencia vulgar tiene, de lo que sería una conducta moral buena. Ese concepto de moralidad está, como es lógico, en la

base de todos los juicios morales, y todos los esfuerzos de Kant se dirigen a ponerlo de manifiesto. Pues bien, a mi modo de ver, tres puntos fundamentales contiene ese concepto de la moralidad: la conciencia del deber, con la universalidad y necesidad que és te implica, el criterio del valor moral de la acción y el senti-
miento de respeto. Estos son los datos esenciales de la conciencia moral, que toda la ética formal supone y sin los cuales resulta ininteligible. La Grundlegung muestra con cierta claridad el segundo de esos datos, mientras que el primero, el deber, en tanto que universal y necesario, queda en penumbra, como dado por supuesto. Pero, ^{como} a mi entender, su importancia es radical, me parece necesario situarlo en el comienzo.

El análisis de la conciencia moral cotidiana se abre - sentando, de un modo solemne, lo que, para ella, constituye el - bien moral absoluto: "Ni en el mundo ni, en general, tampoco fue ra del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad" (10). "La buena voluntad es el concepto que se halla siempre en la cús pide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y es la condición de todo lo demás" (11). Esta enunciación, un tanto brusca, del supremo valor moral dista mucho de ser evidente, y - más se parece a una afirmación dogmática que a un dato indiscuti ble de la experiencia moral ordinaria. Kant mismo, aunque está - plenamente convencido de que el valor absoluto de la buena volun tad "se encuentra ya en el sano entendimiento natural" (12), re- conoce que en esa idea hay "algo extraño" (13), que resulta cho- cante. Pues, en efecto, ¿no nos parece más acorde con nuestra ex periencia considerar "bueno sin restricción" al placer, la feli- cidad, el bienestar, la justicia o algún otro valor, antes que a la voluntad? No se puede considerar la idea de una buena volun- tad como el dato primario de la conciencia moral, puesto que, a- demás de esa mencionada extrañeza, es preciso saber ya qué signi- fica buena voluntad, cosa que exige ciertos datos previos. Por e- llo, Kant se ve obligado a desplazar el análisis hacia otros --

conceptos, para, mediante ellos, "desarrollar" (entwickeln) la idea de una buena voluntad (14). Y aquí, con el análisis del concepto de deber, es donde propiamente nos encontramos ante los datos primarios de la conciencia moral.

1. La conciencia del deber.

Nuestros juicios morales suponen un conocimiento, quizá oscuro e intuitivo, de lo bueno y lo malo; percibimos que determinadas conductas, posibles para nosotros, son buenas, es decir, están revestidas de una cualidad moral positiva, y otras son malas, es decir, son poseedoras de cualidades morales negativas. Pues bien, este simple hecho ofrece un dato de primer orden.

Cuando una concreta acción posible es conocida como moralmente buena (o mala), aparece siempre como buena en sí, esto es, su bondad nos parece radicar en ella misma, no en su posible condición de medio para otra cosa (propósitos, fines, etc). Esa acción, buena en ese sentido, se caracteriza por llevar consigo una exigencia de ser realizada, que es conocida a la vez que su "bondad". Esta peculiar exigencia de lo estimado como bueno le confiere ese carácter normativo, que aparece como dato constitutivo de toda conciencia moral, y que solemos expresar con la palabra deber; así por ejemplo, la acción de maltratar a un niño me parece una vileza moral e ipso facto me aparece revestida de una exigencia negativa para mi capacidad de convertirla en realidad: no debes maltratar a un niño. En toda experiencia moral se da esa referencia de la voluntad a algo debido y de este hecho de la conciencia moral parte el análisis de Kant. Pero conviene hacer algunas precisiones sobre esta idea de deber.

El deber al que nos estamos refiriendo, aquél que aparece en la conciencia de lo bueno moral, se caracteriza por su incondicionalidad. En la medida en que está ligado a un objeto estimado como bueno en sí, la exigencia dirigida a la voluntad tiene un carácter absoluto, incondicionado en el sentido de que su fuerza exigitiva no aparece dependiendo de algo distinto de la propia acción debida. La exigencia expresada en el deber moral -

no tiene por fundamento, tal como aparece en la conciencia, ninguna condición previa, especialmente ningún deseo, propósito o fin del agente al que se dirige. Tal es el caso de nuestro anterior ejemplo, "no debes maltratar a un niño". En él percibimos con toda claridad la incondicionalidad mencionada: el deber ahí representado no me parece que tenga alguna condición como base de su exigencia, como sería por ejemplo si dijera "no debo maltratar a un niño si no quiero ir a la cárcel", sino que justo lo que en él veo es que es un deber para mí independientemente de esa o cualquier otra intención. Esta forma de deber es preciso diferenciarla de otra forma, de la que también tengo conciencia y cuyo rasgo distintivo es estrictamente el opuesto: su condicionalidad. "Debo hacer unas oposiciones", "debo leer las obras de Cervantes", "debo conseguir un chalet en la sierra" son algunos ejemplos de deber condicionado. En ellos se ve rápidamente que la voluntad es referida a otra cosa, que se supone desea (15), como tener una posición segura, ser un hombre culto, etc. Nos damos cuenta de inmediato, por la simple toma de conciencia de ese deber, de que su exigencia depende de otro deseo o fin, en el cual se funda y sin el cual no poseería la menor vis obligandi. El "deber ser" que expresa tiene por base una condición ajena a lo que aparece como debido. Si ambas formas de exigencia expresan un deber-ser (sollen), sólo la primera es propiamente deber (Pflicht) y para ella suele Kant reservar ese término. Esta distinción, como vemos, se encuentra en la experiencia moral común y pertenece a ese "conocimiento moral vulgar de la razón" (16). El dato fundamental que éste nos ofrece es que sólo los deberes que hemos llamado incondicionados poseen un carácter moral. El ámbito de lo moral está, para la conciencia prefilosófica, restringido al del deber incondicionado: sólo las acciones que aparecen como debidas en esta forma son juzgadas como buenas moralmente. Este es el dato primario de la conciencia moral y el punto de partida de la reflexión kantiana, que no sienta aquí ninguna tesis, sino sólo recoge (al menos esa es su intención) las propias estimaciones de dicha conciencia.

En la idea de deber (Pflicht) puede, por otra parte, distinguirse dos aspectos: la idea de exigencia, constricción (Nötigung) u obligación (Verbindlichkeit) que expone el contenido característico de la noción de deber y lo debido, la acción concreta a la que nos vemos constreñidos. Podemos denominarlos aspecto formal y aspecto material de la noción de deber. Kant distingue claramente ambos aspectos, pero, como tantas veces, utiliza el término Pflicht indistintamente para ambos (17). Ni qué decir -- tiene que deber como forma y deber como materia están indisolublemente unidos en la conciencia: no hay un deber que no sea deber de algo y viceversa. En la ley moral, por ejemplo, que nos manda ser veraces, la acción de ser veraz es un deber (en sentido material), pero lo es en cuanto aparece revestida de una exigencia (deber en sentido formal).

La universalidad y la necesidad del deber moral

Se trata, pues, de penetrar en ese deber moral incondicionado, que la experiencia moral ofrece. Hay que desentrañar plenamente su sentido antes de todo ensayo de interpretación o explicación. ¿Qué significa decir que algo debe ser hecho o que es bueno en sí? Ya hemos visto que la incondicionalidad nos daba una primera respuesta. Ahora importa fijar nuestra atención en dos notas que esa incondicionalidad lleva consigo: necesidad y universalidad estrictas.

A) Necesidad.

Cuando decimos, por ejemplo, que "donde fueres, haz lo que vieres" o "debes procurar ganar amigos" no pensamos en ello el mismo tipo de obligación que cuando decimos "La justicia social debe ser promovida". En los dos primeros casos -- reglas o -- consejos de la prudencia, del "arte de vivir" -- la acción debida no es considerada como buena en sí, sino más bien como medio para la consecución de un cierto propósito (pasar la vida lo más a mablemente posible, por ejemplo). Son, como veíamos, deberes con dicionados a la asunción por la voluntad de un determinado fin.

Esto significa que el deber-ser representa una relación de necesidad entre la voluntad que quiere vivir amablemente y la acción de ganar amigos: dada esa voluntad no se puede no querer la acción. Pero esa necesidad se basa en el hecho, en sí contingente, de la adopción por la voluntad de un cierto fin. Por tanto, la relación entre mi voluntad y la acción debida es tal que puedo querer lo contrario de ésta simplemente con no querer la condición: mi voluntad, con independencia de propósitos concretos, no queda ligada a la acción debida, sino, por el contrario, "libre"; "la acción, dice Kant, es en sí misma contingente" (18). ¿Qué sucede cuando el deber ser no es condicionado, como el que aparece en el tercero de los casos? Al decir "la justicia social debe ser promovida" no tengo en absoluto conciencia de que ese deber-ser tenga por condición un deseo previo concreto. ¿Qué expresa entonces ese deber? Si en los ejemplos anteriores expresaba una necesidad, aquí debe también expresarla y esta es, sin duda, la idea de Kant. Pero ¿qué tipo de necesidad? Una necesidad absoluta (19). Ahora bien, ¿cómo hay que entender, qué significa aquí necesidad absoluta? Necesario es "aquello que es así y no puede ser de otra manera" (20) (KrV, B 3), "aquello cuyo contrario es imposible" (21). Si aplicamos esto al plano del deber, una acción moralmente necesaria será aquella que debe ser y no puede no

ser debida. Ahora bien, esto sólo se cumple rigurosamente en el caso de un deber incondicionado: si contemplamos un deber hipotético, inmediatamente nos apercibimos de que la acción objeto de deber puede no ser debida, con tal de que la voluntad deje de querer la condición: la acción en sí misma no es necesaria. En un deber hipotético, el deber ser de la acción debida no implica necesariamente el no deber-ser de su contraria, que puede tornar se deber si se acepta otra condición que lo exija. Por tanto, la acción debida y su contraria pueden sin contradicción, ser consideradas buenas-para. Muy distinto es el caso del deber categórico. En éste, la acción debida, al no estar implicada por ninguna condición, no puede dejar de serlo. Si una acción se da como deber puro y simple, no es posible, sin contradicción, considerar

la acción opuesta como deber: sería tanto como decir que promover y no promover la justicia social es un deber. El principio de contradicción hace que el deber ser incondicionado de una acción implique automáticamente el no deber ser incondicionado de su contraria. Así, la persona que promoviera la injusticia social como tal, sería calificada de moralmente mala sin más consideraciones. De esta forma, la acción en sí misma es necesaria: en ningún respecto puedo considerarla como no debida. Kant dice acertadamente que "el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio libre respecto a lo contrario del objeto mandado y por tanto tiene en sí aquella necesidad que exigimos a la ley" (22). Entre la voluntad y la acción objeto de deber hay una relación de necesidad, consistente en la imposibilidad de que la voluntad pueda querer como bueno lo contrario de lo mandado: yo no puedo, a mi gusto, decidir qué es lo debido. Esta necesidad no significa que la voluntad no pueda de hecho ~~querer~~ lo contrario de lo debido: video meliora proboque deteriora sequor— sino que no puede quererlo como bueno. No hay, pues, que confundir la necesidad moral con una necesidad psicológica, como si la conciencia de lo bueno implicara necesariamente su cumplimiento. La necesidad moral, expresada en un deber categórico, introduce, entre los infinitos fines posibles para una voluntad, una preferencia objetiva: ciertos fines son buenos en sí y deben ser queridos y sus contrarios malos y deben ser evitados.

La necesidad de los imperativos categóricos muestra así un tercer tipo de necesidad, no reductible a la puramente lógica de las proposiciones analíticas ni a la real de la experiencia. Pues, efectivamente, ninguna proposición en la que se expresa un deber moral es analítica: "todo hombre debe promover la justicia social" puede ser negada sin que se produzca contradicción alguna en los conceptos. Un imperativo categórico es siempre una proposición sintética, pues "es una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta (...), sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está

en ella contenido" (23). Tampoco la necesidad moral puede ser comprendida bajo el concepto de la necesidad real o material de que nos habla el tercer postulado del pensamiento empírico (24), pues el sentido de un imperativo moral es completamente distinto al de una proposición que muestra el vínculo necesario entre dos hechos: "La felicidad del prójimo debe ser buscada" no significa - que dadas determinadas circunstancias, la búsqueda de la felicidad del prójimo se producirá indefectiblemente, como cuando decimos que, unidas dos átomos de hidrógeno con uno de oxígeno, se produce agua, sino que la felicidad del prójimo es un fin que la voluntad debe proponerse, con independencia de toda circunstancia real. En una palabra, un imperativo no es "una cuestión de hecho": "el deber (Sollen)", dice Kant, expresa un tipo de necesidad y de unión con fundamentos que no tiene lugar en toda la naturaleza... El deber, si se tiene exclusivamente ante los ojos - el curso de la naturaleza, no tiene absolutamente ninguna significación" (25).

B) Universalidad.

Necesidad y universalidad están inseparablemente unidas (26). Si un imperativo moral expresa necesidad, debe llevar consigo también universalidad, y universalidad estricta. Un juicio es universal cuando vale para todo caso de sujeto, de forma que lo predicado en él vale para el sujeto en toda su extensión. Decir que la universalidad es estricta es, en el fondo, una redundancia, pues la universalidad, rectamente entendida, significa - ya que no son posibles excepciones, que no hay ningún caso de sujeto en el que no se cumpla la condición enunciada en el predicado. Ahora bien, ¿cuál es, en un imperativo categórico, el sujeto de la proposición? Unas veces decimos "no se debe mentir", otras "no debes mentir", algunas "el hombre no debe mentir". De quién se enuncia el deber de no mentir? Volvamos a la conciencia moral de la que partíamos. Yo tengo conciencia de que no debo mentir y de que este deber es del tipo que hemos llamado incondicionado.

Sin embargo, "yo no debo mentir", fórmula con la que expreso la conciencia de ese deber, no significa en modo alguno que el deber mentado sea exclusivamente para mí, que sólo a mí me afecta. Pues, en la medida en que me aparece como incondicionado, el deber moral hace abstracción de todos mis propósitos, deseos, tendencias, etc, es decir, de todo lo que me individualiza, de todas las circunstancias que hacen de mí un ser particular, distinto de los demás: "no debes mentir" no hace acepción de sujetos particulares ni dice nada acerca de qué propiedades concretas deben poseer los sujetos para quedar afectados por el deber. Por tanto, se dirige a mí, no como un ser con tales y cuales características, sino simplemente como un ser que tiene razón práctica, es decir, que es capaz de entender esa ley y querer conforme a ella, sin entrar en más consideraciones. "Una regla, señala Kant, es objetiva y universalmente valedera sólo cuando vale sin las condiciones subjetivas, contingentes, que distinguen un ser racional de otro" (27). Justamente esto es lo que se cumple en los imperativos categóricos que, como estamos viendo, no hacen mención alguna de características especiales en los sujetos, sino que, como dice muy acertadamente Kant, "determinan la voluntad exclusivamente como voluntad" (28). Así, pues, el sujeto de un imperativo moral, tal como se desprende de su análisis, es todo ser dotado de voluntad, toda razón práctica (29). Un deber moral es entonces universal en el sentido de que vale, esto es, obliga a todo ser con voluntad racional y, en la medida en que yo soy un ser tal, vale también para mí. Esto está, a mi juicio, implícito en la conciencia del deber, y el análisis filosófico no hace otra cosa que ponerlo a la luz: porque, en efecto, ¿quién que se sienta obligado por un deber moral, pensaría seriamente que otro ser semejante, en su misma situación, no estaría igualmente obligado a lo mismo? En el sentido de un deber incondicionado radica ya la pretensión de validez universal.

Las expresiones "ser dotado de razón práctica", "voluntad racional", etc., utilizadas para indicar los sujetos a quienes se extiende el deber moral, pueden parecer extrañas, extrañas

za que asalta también al lector de la Grundlegung ante la afirmación, constante desde las primeras páginas, de que la ley moral ha de valer para todo ser racional, no sólo para los hombres. ¿Por qué seres racionales en lugar de hombres? ¿No es esto una introducción arbitraria de seres imaginarios? No. A mi entender, hablar de ser racional en general y no sólo de hombres es una necesidad lógica presente en el fenómeno mismo de la conciencia del deber. Porque, en primer lugar, ya hemos visto que el deber incondicionado, al hacer abstracción de toda circunstancia especial, no supone en mí más que la capacidad de entenderlo y que --rerlo, es decir, de determinarme a actuar conforme a él, y a esta pura capacidad es justo a lo que Kant llama ser o agente racional. Por consiguiente, a no ser que pudiéramos demostrar que esta capacidad se circunscribe a la especie humana en exclusiva, cosa ciertamente imposible, es más exacto hablar de ser racional. Pero, en segundo lugar, la validez para todo ser racional es una condición necesaria de la validez para todos los hombres. Si soy tuviéramos que una determinada ley moral es válida sólo para -- nuestra especie humana eso significaría que otra especie de seres --si/tal hubiera--, que tuvieran capacidad de determinarse según esa ley, no estarían obligados por ella. Ahora bien, esta posibilidad implica una clara contradicción, pues supondría que la acción mandada podría ser a la vez debida y no debida, buena y --no buena en sí. O bien esa supuesta especie de seres racionales entiende bajo la ley moral en cuestión algo distinto de nosotros, y entonces se trataría de una mera confusión de palabras, o bien tiene para ellos el mismo sentido que para nosotros, y surge entonces inevitablemente la mencionada contradicción. En un deber, reconocido como incondicionado, no es posible admitir un relativismo específico. Una ley moral sólo vale para todos los hombres, si no vale exclusivamente para los hombres. Esta es la razón, a mi juicio, de que Kant acentúe con tanta frecuencia la validez --de la ley moral para todo agente racional en formulaciones tan tajantes como ésta: "a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no --

puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general" (30). Está, pues, fuera de lugar decir que Kant pone su interés en una moral sobrehumana o, como dice Schopenhauer, para seres angélicos (31). Tales acusaciones parecen - no reparar en las razones lógicas que, como hemos visto, justifican y hacen necesario hablar de seres racionales. En definitiva, lo que encierra la afirmación de la validez para todo ser racional de la ley moral, es que el fundamento de ésta no radica en la naturaleza humana, sino en la naturaleza racional y, por tanto, afecta al hombre como partícipe de ella. Más adelante volveremos sobre este importante punto.

2. El valor moral de la acción.

La vida moral no se limita, naturalmente, a tener conciencia de deberes universales y necesarios, sino que también, y muy especialmente, posee un criterio para valorar la moralidad de las acciones. ¿Cuándo tiene valor moral una actuación? ¿Cuándo consideramos que las acciones de un agente son buenas, es decir, moralmente valiosas? Por tanto ¿cómo se hace moralmente buena una persona, una voluntad? Habíamos visto que sólo de una voluntad puede realmente predicarse la bondad moral. Pero ¿cómo ha de ser una voluntad para ser buena? ¿qué la constituye como buena? El juicio moral cotidiano lleva consigo una respuesta precisa a estas cuestiones y se trata ahora simplemente de sacarla a la luz, como un dato más de la experiencia moral.

La Grundlegung aborda esta tarea distinguiendo en primer lugar las acciones que son conforme al deber de las acciones que son contrarias al deber. Si la experiencia ordinaria tiene conciencia de que determinadas acciones constituyen un deber, es obvio que las acciones contrarias a las debidas no pueden poseer valor moral: es absurdo suponer que, si no matar es un deber para mí, matar es una buena acción o que me haré bueno matando. Por tanto, hay que conceder que sólo la realización de acciones que

son conocidas como deberes o como conformes al deber (Pflichtmässigkeit) pueden tener un valor moral. ¿Significa esto entonces que la simple realización de una acción debida posee ya valor moral? Para poder responder hay que hacer una previa distinción en las acciones conformes con el deber, pues no todas tienen idéntico carácter. De este modo, Kant separa 1) acciones debidas y hacia las cuales no tenemos inclinación inmediata, pero otra inclinación, indirectamente, puede llevarnos a ellas, 2) acciones que son debidas y hacia las cuales, además, tenemos una inclinación inmediata y 3) acciones debidas y hacia las cuales no tenemos inclinación de ningún tipo. Todas tienen en común el ser conocidas como deberes. Hay simplemente que determinar en qué punto de su realización, según la experiencia moral ordinaria, recae el valor moral. Tomemos un ejemplo de la primera especie: un hijo, cuyos padres, ancianos, no pueden valerse ya por sí mismos, reflexiona acerca de su conducta para con ellos. Sabe que encargarse de su cuidado es su deber, aunque no siente ninguna inclinación a hacerlo; pero, por fin, comprendiendo que puede con ello conseguir una mejora en la parte de herencia que le corresponde, decide cumplir con el deber y tomar sobre sí el cuidado de sus padres. ¿Qué piensa sobre esto el entendimiento común? La respuesta, para Kant, es clara: que la acción, tal como ese hombre la realiza, no tiene valor moral. Pues nuestro juicio moral ve rápidamente que lo que impulsa en definitiva a la acción no es la conciencia de que ella constituye un deber, sino una inclinación egoísta (el beneficio que podemos obtener de ella). Dicho de manera simple: para la conciencia moral vulgar, la realización de una acción buena tiene valor moral cuando la hacemos simplemente porque es buena, no porque nos reporte cualesquiera resultados. De esta forma, el valor moral de la acción se desplaza hacia el motivo, lo cual es puesto de manifiesto por la famosísima distinción de Kant entre "conforme al deber" y "por deber": hay que actuar conforme al deber (Pflichtmässigkeit) por deber (aus Pflicht).

Pasemos a un caso de la segunda especie; por ejemplo,

la conservación de la propia vida. Todo el mundo está de acuerdo en que mantener la propia vida es un deber y, a la vez, todos tenemos una fortísima tendencia a conservarla. El deber y la inclinación natural coinciden. ¿Qué diría en este caso el entendimiento común de un sujeto que cumpliera con su deber de vivir? En sustancia, lo mismo: vivir sólo por el impulso natural que tenemos hacia ello no posee un valor moral específico; éste sobreviene cuando la acción de vivir se lleva a cabo por la conciencia -- de que es un deber. La única diferencia respecto del otro ejemplo es que aquí, al existir una inclinación inmediata a la acción, la dificultad de percibir cuál sea su auténtica motivación es mayor, lo que hace más problemático el juicio. Pero el criterio no cambia. Esta dificultad desaparece en los ejemplos del tercer tipo de acciones. Sigamos con la conservación de la propia vida. Supongamos un hombre que ha perdido todo interés por la vida, que no siente la menor gana de seguir viviendo y que quizá se vea atraído por el suicidio. Pero sabe que conservar la vida es un deber y por tanto, sigue viviendo. Entonces, señalará sin dudar la conciencia moral común, su acción sí tiene un valor moral. Al no haber ningún otro motivo que la conciencia del deber, es claro -- que la acción se ha realizado por ésta: por ello es moralmente -- valiosa. La ausencia de toda otra motivación hace que en este tipo de acciones, el motivo moral aparezca sin mezcla alguna y, -- así, el criterio de valoración moral se muestra en toda su nitidez. Por esta razón, los ejemplos de valor moral de la acción -- que Kant pone (32) corresponden todos a acciones de este tercer-tipo: en ellos no hay la menor sombra de duda de por qué esas acciones nos parecen buenas.

El examen de algunos ejemplos de actuación moral ha servido para revelarnos lo que la conciencia normal considera como una conducta moralmente buena: "Hacer el bien no por inclinación, sino por deber" (33). Este es el resultado fundamental de la indagación en el "conocimiento moral vulgar de la razón": Este criterio significa: 1) negativamente: que para la moralidad de una conducta no basta con que las acciones que realiza sean conside-

radas deberes: la mera realización de una acción buena no supone que esa conducta posea valor moral; 2) positivamente: que para la moralidad de una acción lo esencial es el motivo. Cuando éste es la conciencia del deber (aus Pflicht), la acción es moralmente buena. Así las acciones buenas son infinitas, pero el motivo moral es único. Todo esto constituye un dato capital de la conciencia moral, que Kant se limita a recoger. A partir de aquí, el filósofo moral va a tratar de pasar del "conocimiento moral vulgar de la razón" al "conocimiento filosófico", es decir, a analizar esos datos y a desvelar las condiciones de su posibilidad. Pero antes tenemos que detenernos en interpretar adecuadamente este - "hacer el bien no por inclinación, sino por deber".

Proponiendo esta forma de valoración moral de las acciones, Kant, lo hemos dicho ya, no creía inventar criterio alguno, sino simplemente recoger el vigente en el hombre corriente. Seguramente no podía imaginar la frecuente deformación de que iba a ser objeto doctrina tan sencilla en apariencia. "Hacer el bien - no por inclinación, sino por deber", ha sido presentada como fórmula típica de rigorismo o ascetismo moral: para actuar moralmente, es preciso excluir toda complacencia en la acción, toda íntima tendencia hacia lo bueno, pues esa inclinación destruiría la pureza del motivo moral: sólo el cumplimiento del "penoso" deber por deber da contenido moral a la acción. De esta forma, toda espontaneidad natural, todos los sentimientos humanos de benevolencia, compasión, etc, no sólo no tienen valor moral, sino que se lo restan a la conducta. Tal doctrina sería, pues, profundamente inhumana (34). Aunque esta mala interpretación ha sido ya suficientemente denunciada por grandes conocedores de la filosofía - de Kant, (Paton, Beck, Körner, Delbos, etc), sigue siendo la imagen típica de la moral kantiana y me importa tratar de fijar lo que me parece su sentido correcto. Hay que decir, a fuer de sinceros, que la letra de los textos de la Grundlegung y también -- ciertos pasajes de la Crítica de la razón práctica dan pie a semejante interpretación. Así, los tres ejemplos que Kant ofrece de valor moral (35) son casos en los que el sujeto no tiene la -

menor complacencia en la acción, y su actitud moral, que Kant pinta llena de frialdad y despego, más produce repugnancia que admiración.

Pero quedarse en la mera letra supone no comprender el sentido de los sucesivos ejemplos que el primer capítulo de la - "Fundamentación" ofrece; pues se trata con ellos de ver, en acciones de distinto tipo, qué es lo que fundamenta su valor moral. En su investigación, Kant procede presentando los distintos motivos que nos pueden mover a la acción debida. En los dos primeros casos hay, como hemos apreciado, junto al deber, inclinaciones - que pueden bastar para llevarnos a actuar; puede caber, por tanto, duda acerca de si nuestra tendencia más o menos natural hacia el objeto es lo que le da valor moral. Pero si hay un caso, al que atribuimos valor moral, en el que la conciencia del deber no está acompañada de ninguna inclinación, será claro que no puede ser ésta el fundamento del valor moral. Este caso lo constituye el tercer tipo de acciones examinadas y Kant se centra en él porque, a mi juicio, para el investigador, la percepción de la - razón del valor moral es mucho más evidente (36). Pero de que en estos casos se vea más claro el fundamento del valor moral no puede inferirse que sólo aquí exista valor moral, que sólo cuando se dé ausencia de inclinación puede el agente moral llevar a cabo una acción valiosa, como propone la interpretación que combatimos. La conciencia del deber no excluye otros motivos, exige simplemente prioridad sobre ellos. Tal es el sentido del pensamiento de Kant, para cuya comprensión es esencial el concepto de Bestimmungsgrund (fundamento de determinación), frecuentemente pasado por alto y con el que queda precisada esta doctrina. Para que una actuación tenga valor moral basta con que la razón suficiente sea la conciencia del deber. Esto significa que, de entre los diversos motivos que uno pueda tener para llevar a cabo una acción debida, la razón última determinante ha de recaer sobre la conciencia de que es un deber, no sobre otro motivo. "Razón última determinante" o "razón suficiente" significan aquí que esa conciencia, por sí sola, bastaría para que el sujeto la reali-

ce, aunque careciera de otros motivos. La ficción de presencias y ausencias de motivos y la comparación imaginada entre ellos re vela qué motivo constituye la auténtica razón suficiente. Los res tantes no desaparecen, pero no pueden poseer la calidad de Bestim mungsgrund. Una reflexión de Kant pone de manifiesto con entera nitidez lo que venimos diciendo: "los motivos (Triebfeder) que - pueden estar unidos con el deber, pero que nunca pueden ser pues tos en su lugar, son las inclinaciones o propensiones" (37). Así, el filántropo que sabe que hacer el bien a los demás es su deber y, además, "encuentra un íntimo placer en distribuir la alegría en torno suyo" (38), tiene tanto valor moral como el "hombre de temperamento frío e indiferente al dolor ajeno" (39) que hace el bien sin ese placer: basta con que el pensamiento del deber sea el Bestimmungsgrund de su conducta.

Podría objetarse que esta doctrina exige del sujeto moral un interminable y engorroso examen psicológico con el fin de deshacer las dudas sobre la pureza de motivos. Pero, una vez más, erramos al no percatarnos del plano en que se mueve la investiga ción de Kant; no se trata de establecer si y cómo se realiza en la vida moral cotidiana la moralidad de la acción, sino qué idea nos hacemos de ésta, cómo pensamos que ha de ser una acción para ser moralmente buena. Se trata de extraer de la experiencia moral el "concepto de moralidad", no de ver si en las conciencias empíricas se realiza ese ideal, cosa que, por otra parte, Kant - considera imposible (40).

Entendida así, esta doctrina sobre el valor moral de la conducta me parece que expone con bastante fidelidad el sentir - común; pues, en efecto, ¿quién diría que posea valor moral salvar a un niño de perecer ahogado sólo porque le tenemos simpatía o porque esperamos una recompensa?

Por otra parte, la conciencia moral prefilosófica es de una perfecta coherencia consigo misma. Si primero considera lo - bueno moral como bueno-en-sí y el consiguiente deber como un deber absoluto, atribuir ahora valor moral sólo a las acciones rea lizadas por la conciencia del deber es plenamente lógico; pues, sólo cuando el deber es el fundamento de determinación, es mante nida la acción en su valor de buena en sí; por el contrario, si

el fundamento de determinación recae sobre otro motivo, la acción pasa a ser considerada como buena para, como medio para el fin, cuya representación es el motivo. Deber absoluto y acción por deber son dos elementos indisolublemente imbricados en la representación de la moralidad.

3. El sentimiento de respeto.

La conciencia que el entendimiento vulgar tiene de esta representación de la bondad moral de una conducta, aunque hasta ahora hayamos insistido especialmente en el carácter racional -- del deber, no es un mero saber intelectual, sino una conciencia sentimental, un conocer indisolublemente unido a un peculiar sentimiento. Kant ha reconocido siempre, desde sus primeros escritos, la presencia irreductible de un elemento emocional en el -- conocimiento moral. Ya en las Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, la primera obra en que se ocupa específicamente de temas morales, -- señalaba Kant que "en nuestros días hemos empezado a darnos cuenta de que la capacidad de representarnos lo verdadero es conocimiento, mientras que la de percibir lo bueno es sentimiento y que ambas nunca deben ser confundidas. Del mismo modo que hay conceptos indivisibles de la verdad..., así también hay un indisoluble (unauflösliches) sentimiento de lo bueno" (41). Aunque, ciertamente, la obra crítica insiste ante todo en el fundamento racional del conocimiento moral, Kant no ha renegado jamás de la existencia de ese "indisoluble sentimiento de lo bueno". La conciencia que el sujeto humano tiene de una ley moral (un imperativo -- categórico, un deber en sentido estricto), está siempre acompañada de una cierta emotividad, que no puede, más que artificialmente, ser separada del acto cognoscitivo. Tener conciencia de lo -- bueno y sentir una cierta adhesión o agrado hacia ello -- de sagrado hacia lo malo-- es una y la misma cosa. Por otra parte, este carácter emotivo de la percepción moral no puede resultar extraño cuando se conoce la constitución psicológica de la voluntad humana. Si el querer humano está, como hemos visto (42), irremediabilmente unido al sentimiento, de forma que no hay voluntad que no suponga una afección de nuestra facultad sentimental, es lógico que un imperativo moral, que nos impone cierto fin co-

mo necesario para nuestro querer, suscite un sentimiento que, -- por ello, puede denominarse moral.

Aunque todo sentimiento es indefinible, puede darse de él una mínima caracterización descriptiva, que contribuya a hacerlo distinguible de otros. Kant denomina al peculiar sentimiento moral respeto (Achtung), palabra que fue cuidadosamente escogida para no dar lugar a falsas interpretaciones de este fenómeno moral. "Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo (Selbstliebe). Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con -- ambos a la vez" (43). El respeto es un sentimiento que, al decir de Kant, no puede catalogarse ni como placer ni como temor, sino como algo analógico con ambos. En primer lugar, tener respeto hacia alguien significa reconocerle cierta superioridad, cierta autoridad sobre mí. No cabe duda de que este sentido de la palabra respeto es esencial para dar cuenta del carácter propio de la -- conciencia moral: "Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconózcolo con respeto, y esto significa solamente -- la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir" (44). Mediante el -- reconocimiento de esta subordinación, en cuanto supone un sometimiento de deseos subjetivos a la ley, el sentimiento moral muestra una comunidad analógica con el temor. Pero el respeto no es sólo saberse sometido a algo superior, sino también sentir hacia ello cierta adhesión, cierta complacencia. La moralidad, aunque pueda resultar contraria a mis intereses, es también atractiva. Por este aspecto de atracción hacia lo bueno, el respeto tiene -- algo de análogo con la inclinación natural.

Registrando la presencia en el conocimiento moral de un particular sentimiento, Kant no hace más que permanecer fiel a -- las vivencias de la conciencia, a la vez que se muestra cercano a las nuevas corrientes de la época, que, con Rousseau y los moralistas ingleses, daban un gran relieve al papel del sentimiento en la moral. Sin embargo, Kant pone gran cuidado en no principiar su indagación en la conciencia moral por el fenómeno del --

sentimiento. Este aparece sólo cuando ya se ha determinado la noción de moralidad. Kant pretende, sin duda, recalcar que el sentimiento moral es algo subsecuente a la ley, nuestra forma subjetiva de ser conscientes de la ley moral, pero, por ello mismo, - algo imposible sin la presencia de ésta. Kant pone gran esmero - en que la descripción del fenómeno del respeto no de a dicho sentimiento un relieve tal, que induzca a fundamentaciones de la moralidad inadecuadas y aporéticas, como, a su juicio, la célebre teoría del sentimiento moral de los filósofos ingleses (especialmente Hutcheson). Más adelante nos ocuparemos de la interpretación kantiana del sentimiento moral.

Hasta aquí, el establecimiento de los datos de la experiencia moral. Con ello el "concepto de moralidad" de las acciones, que el entendimiento común posee, ha quedado claramente perfilado. El filósofo moral no tiene nada que añadirle ni quitarle, pero sí puede, por simple análisis, sin necesidad de datos nuevos, desentrañar plenamente y con mayor rigor técnico su significado. Con ello empezamos a pasar del "conocimiento moral vulgar de la razón" al "conocimiento filosófico" como la Grundlegung anuncia. ¿Qué puede el conocimiento filosófico decir?

Hemos visto que la estimación de la moralidad de las acciones ha concedido valor moral a la acción debida realizada por deber. Ahora bien, esto equivale a negar que el valor que esa acción posee provenga del propósito (Absicht) o fin que con ella - pudiéramos alcanzar. Efectivamente, si quisiéramos la acción para lograr con ella algo (que no sea el mero cumplimiento del deber), entraríamos de inmediato en colisión con el concepto de moralidad que nos hemos forjado: 1) porque querríamos la acción como un medio, lo que es contradictorio con su carácter de buena-en-sí, de deber (Pflicht); 2) porque entonces el motivo de nuestra conducta sería la representación del fin o propósito, es decir del efecto esperado de la acción, lo cual está justamente excluido por la idea de moralidad, que exige que el fundamento de determinación sea la conciencia del deber y no otra cosa.

Una acción moralmente valiosa no recibe, pues, su valor del fin particular propuesto ni tampoco del resultado obtenido -lo que Kant llama "la realidad del objeto de la acción" (45). Pero esto significa, en sentido positivo, que el principio según el cual se realiza una acción valiosa "prescinde de los objetos de la facultad de desear", "de los fines que puedan realizarse -por medio de la acción" (46); en una palabra, es un principio formal. ¿Por qué? Si lo característico de la actuación de un agente racional, de una voluntad propiamente dicha, es el actuar por o según principios, podemos preguntarnos cuál es el principio por el que sucede una acción valiosa. Como hemos negado valor moral a todas las acciones hechas por inclinación, directa o indirecta, es claro que el principio según el cual suceden no será el que buscamos. Así, por ejemplo, un principio como el del hombre que ayuda a sus padres para conseguir una mejora en la herencia, que sería aproximadamente "Dado que deseo aumentar mi fortuna, cuidaré de mis padres", no sería un principio de actuación moral. ¿Qué es lo que caracteriza a éste y a todos los principios de acciones no valiosas? Que ponen el fundamento de determinación en un concreto objeto de deseo ("aumentar fortuna", etc). A este tipo de principios prácticos Kant los llama materiales, porque el objeto o fin deseado es justamente su materia (47). Por el contrario, el principio de una acción valiosa tiene que manifestar el deber como fundamento de determinación y, así diría, siguiendo con nuestro ejemplo, "Dado que deseo cumplir con mi deber, ayudaré a mis padres". Tal principio es denominado por Kant formal, porque no es un objeto o fin concreto (materia), sino la idea de deber en general, que no hace acepción de su contenido, -lo que determina a la voluntad. Separándolo de casos concretos, podríamos formular el principio de actuación moral diciendo: "Como quiero cumplir con mi deber, haré lo que reconozca como tal". Este es, a mi juicio, "el principio formal del deber en general, cuando una acción sucede por deber" (48), principio según el cual actúa una buena voluntad y que determina el valor de las acciones moralmente valiosas.

De esta forma, el análisis ha mostrado que, si el valor moral de la acción estriba "en hacer el bien no por inclinación, sino por deber", es preciso decir que la actuación moral no obtiene su valor de los fines buscados, sino de la máxima formal - del deber.

m) La filosofía moral y la conciencia vulgar prefilosófica

La filosofía moral, lo hemos visto, no tiene otro objeto de que partir que la conciencia vulgar ni puede hacer otra cosa que atenerse a su concepto de moralidad. Pero la relación entre filosofía y conciencia, en el terreno moral, no es, simplemente, la existente entre una ciencia y su objeto. La conciencia vulgar no es sólo el objeto de un estudio que la filosofía ha de realizar por pura curiosidad científica o por un afán arquitectónico -para completar el sistema del conocimiento filosófico. La filosofía moral tiene, además de ese legítimo interés intelectual, un interés práctico (49), esto es, hunde sus raíces en la misma vida de la conciencia moral. Es la problematicidad que ésta encuentra en sí el auténtico origen de la filosofía práctica. Esta problematicidad posee en Kant un claro perfil, fiel expresión de su concepción de la naturaleza humana: junto a esa nítida idea de la moralidad, que hemos dibujado, el hombre posee tendencias e inclinaciones naturales, extramorales, que entran, con frecuencia, en colisión con la moralidad; "de aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o, al menos, su pureza y severidad estrictas, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones" (50). Por obra de esta dialéctica, que enturbia la idea de moralidad y socava su base, la conciencia se ve constreñida a la reflexión filosófica, "para recibir aquí enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo" (51). La filosofía no va a enseñarle propiamente nada, pero le va a ayudar a tomar clara conciencia de la moralidad y de su fundamento. Así pues, entre la conciencia prefilosófica y la filosofía práctica hay una perfecta continuidad; el "tránsito del conocimiento moral vul

gar de la razón al conocimiento filosófico" no lo realiza solamente el filósofo, sino también la conciencia vulgar. No es preciso situarse fuera de ésta, en actitud puramente teórica, para entrar en la filosofía práctica.

Esta tiene entonces, una vez extraído de la conciencia común su concepto de moralidad, una tarea bien definida: determinar y exponer con toda precisión su principio supremo, defenderlo de falsas interpretaciones e intentos de suplantación y justificar su validez. Este triple trabajo constitutivo de la filosofía moral es lógica consecuencia de la actitud que ésta toma ante el concepto de moralidad de la conciencia vulgar. Dado que lo toma como punto de partida, no tiene sentido que la filosofía empiece por sospechar de él, por criticarlo, enmendarlo o, mucho menos, negarlo o propugnar su sustitución. Más sencillamente, lo que la ética kantiana hace es buscar su fundamento y preguntarse: ¿Cuáles son las condiciones lógicas de su posibilidad y validez? ¿qué condiciones se requieren para que la idea que parece en la conciencia sea real? Esta es, a mi juicio, la pregunta fundamental que trata de resolver la ética formal y a ella responde todo su desarrollo. Responderla conduce a Kant a establecer el Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad, a rechazar las éticas materiales como incapaces de fundar el concepto de moralidad y a ensayar una "deducción trascendental" de dicho principio; tres doctrinas que llevan a su término los tres cometidos de que hablábamos. La cuestión última de la justificación de la validez del principio supremo se presenta en la moral con apremio y urgencia mayores que, en la filosofía teórica, el problema de la deducción trascendental de las categorías. Pues, al partirse de un concepto, -una idea de la moralidad-, no de un hecho, nunca puede certificarse que ese concepto tiene realidad objetiva, que es absolutamente válido, y, por ello, Kant no cesa de repetir a lo largo de su obra que la moralidad y el Imperativo Categórico podrían ser "una quimera" o un "concepto vacío" - (52). La cuestión de la fundamentación del Imperativo Categórico -de su posibilidad dice Kant- requerirá, forzosamente, un traba-

jo especial.

El método que sigue la filosofía para el cumplimiento de su tarea parece adecuado a ella y no es otro que el procedimiento de la filosofía kantiana: el método trascendental, por ella inaugurada, consistente -dicho de una forma muy somera- en partir de un determinado dato, elevarse regresivamente a sus condiciones de posibilidad, hasta llegar, si es posible, a un principio único, justificar la validez de esas condiciones de posibilidad descubiertas y volver sobre el dato inicial para comprobar en él esa validez. Kant llama al regreso hacia las condiciones de posibilidad método "analítico" (53), quizá porque esas condiciones están "contenidas" en el dato de partida y no añaden, en el fondo, nada nuevo a éste. En este sentido, y referido a su aplicación al terreno de la conciencia moral, Kant compara el proceder analítico con el método socrático (54), pues, como en éste, los principios a que se llega son sacados por la conciencia de su propio fondo.

No pretendo entrar aquí en una descripción pormenorizada de éste método ni en su posible discusión. Me parece más adecuado hacerlo a la par que estudiamos cada uno de sus pasos; así se evitan las consideraciones metódicas abstractas. Sólo me parece útil indicar aquí el resultado que ofrece la aplicación de este esquema metódico a la filosofía práctica:

1) Un análisis del dato de partida, el concepto de moralidad de la conciencia común, que ya hemos realizado.

2) Un regreso hacia la condición lógica de su posibilidad: el Imperativo Categórico, como principio y fundamento del concepto de moralidad.

3) Una búsqueda de justificación del Imperativo Categórico: doctrina de la libertad y ley moral como factum de la razón.

4) Una comprobación, en la vuelta al dato inicial, de la validez del principio justificado. Esta tarea no ha sido temáticamente desarrollada por Kant, tal vez por resultar secundaria respecto de las anteriores.

NOTAS

- (1) No doy aquí a la palabra experiencia el sentido técnico que posee en la filosofía kantiana, sino un sentido amplio y vulgar, que no presupone teoría filosófica alguna. Desde el estricto punto de vista kantiano una experiencia moral no es posible (Cfr. Cap. XI)
- (2) Gr., AK, IV, 404.
- (3) Gr V, A 807/B 835.
- (4) L.W. Beck, op. cit., X, 1.
- (5) "Soy por inclinación un científico. Siento una absoluta sed de conocimiento y la insatisfacción deseosa de avanzar o también el contento de cada logro. Hubo un tiempo en que creí - que esto solo podía constituir el honor de la humanidad, y - despreciaba al pueblo, que nada sabe. Rousseau me ha corregido. Esa ciega preferencia desaparece, empiezo a estimar a -- los hombres " (AK, XX, 44).
- (6) Este crítico parece ser G.A. Tittel, autor de "Sobre la reforma moral del Sr. Kant" (Über Herrn Kants Moralreform), Frankfurt-Leipzig, 1786.
Cfr. Beck, op. cit., pág. 268.
- (7) KpV, Ak. V, 8.
- (8) No quiero decir con esto que sólo en el primer capítulo de la Grundlegung se encuentren indicaciones sobre estos datos primarios; en todas las restantes obras morales hay pistas sobre ellos. Pero sí me parece claro que la Grundlegung es la única obra que se propone explícitamente partir de la conciencia moral, y, por tanto, es quien ofrece más sistemáticamente tratado el punto de partida. Ello es perfectamente lógico, pues el proceder de la Grundlegung es lo que Kant llama un proceder "analítico" -desde un hecho, regresivamente, hasta las condiciones de su posibilidad- mientras que la Crítica de la Razón Práctica sigue un método más bien sintético.
- (9) Cfr. Gr. Ak., IV, 406, 408.
- (10) Gr., Ak., IV, 393.
- (11) Op. cit., 397.
- (12) Gr. Ak., IV, 394.
- (13) Ibidem.

- (14) Gr., Ak., IV, 397.
- (15) KpV, Ak., V, 20.
- (16) Esta distinción no es hecha explícita por Kant hasta el segundo capítulo, donde el terreno de la experiencia moral in mediata ha sido ya rebasado, con motivo de la diferencia entre imperativos hipotéticos y categóricos. Sin embargo, es claro que está supuesta ya en todo el análisis de la conciencia moral vulgar del primer capítulo. Pues todo el desarrollo hasta la formulación del Imperativo Categórico no se entiende si no se repara en que la base de partida son los caracteres del deber moral, excluyendo el deber condicionado. La misma distinción que la conciencia moral hace entre conforme al deber-por deber supone esa otra entre deber moral-deber condicionado (actuar sólo conforme al deber es hacer cumplir lo debido con vistas a otra cosa). La distinción imperativos hipotéticos-imperativos categóricos recoge técnicamente, como principios objetivos posibles de una voluntad, una diferencia ya claramente percibida por la conciencia moral prefilosófica.
- (17) Véanse, por ejemplo, los siguientes textos que definen el deber de forma diversa, según se considere uno de los dos aspectos:
- a) "deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley" (Gr. Ak., IV, 400)
"la necesidad de la acción según ese principio (ley universal de la razón) se llama constricción práctica, esto es, deber" (Gr., Ak., IV, 434)
"la necesidad objetiva de una acción por obligación llámase deber" (Gr., Ak., IV, 439)
"en sí mismo, deber no es otra cosa que la limitación (Einschränkung) de la voluntad a la condición de una legislación universal" (Das mag in der Theorie..., A.. VIII, 279-280) "el concepto de deber es en sí mismo el concepto de una constricción (Nötigung, Zwang) del libre albedrío por la ley" (MS, AK., VI, 379)
- b) "la relación de una voluntad semejante (patológicamente afectada) con esa ley es de dependencia, bajo el nombre de obligación, que significa una constricción... hacia una acción, llamada por eso deber (KpV, AK., V, 32)
"la acción que, con exclusión de todo fundamento de determinación proveniente de la inclinación, es objetivamente práctica según esa ley, se llama deber" (KpV, AK., V, 80)
"deber es aquella acción a la cual todo el mundo está obligado. Es, pues, la materia de la obligación" (MS, AK. VI, 222)
- (18) Gr., AK., IV, 420.
- (19) Op. cit., 391, 408, 416, 425, etc.

- (20) KrV, B 3
- (21) Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Metaphysik von Schön, AK., XXVIII-1, 498
- (22) Gr., AK., IV, 420
- (23) Ibidem
- (24) KrV, A 218/B 266
- (25) Op. cit., A 547/B 575
- (26) Op. cit., B 4
- (27) KpV, AK., V, 21
- (28) Op. cit., 20
- (29) Soy consciente de que, de acuerdo con el pensamiento de Kant, esto no es rigurosamente exacto. Pues el concepto de deber, que en todo imperativo aparece, supone esencialmente una naturaleza finita, o, como dice Kant, patológicamente afectada, que no hay por qué atribuir a toda voluntad racional. Sin embargo, como veremos en el capítulo VI, hay que tener en cuenta que sólo el aspecto constrictivo del deber, no la acción debida misma, depende de la constitución patológica de la voluntad racional y sólo para una voluntad finita como la humana tiene un carácter constrictivo, obligatorio. Haciendo abstracción de éste, una ley moral vale para todo ser racional. Esto es lo esencial, y por ello puede el propio Kant decir: "el mandato siguiente, no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él" (Gr., AK., IV, 389 (Subrayado mío)).
- (30) Gr., AK., IV, 408
- (31) "Hablar de seres racionales además del hombre es tanto como querer hablar de entes pesados además de los cuerpos. No -- puede evitarse la sospecha de que Kant pensaba un poco en -- los angelitos, o que, al menos, contaba con la seguridad -- del lector en su existencia" (Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke, ed. Hübscher, IV, pag. 132).
- (32) Gr., AK. IV, 398.
- (33) Op. cit., 399.
- (34) Los orígenes de esta visión deformada se encuentran, probablemente, en Schiller, que en unos populares epigramas sati

riza lo que cree la actitud ética propuesta por Kant:

"Gerne dien'ich den Freunden, doch thu ich es leider - mit Neigung, Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin":

También Schopenhauer parece ser víctima del mismo error. En "Los dos problemas fundamentales de la ética", al criticar el fundamento de la ética kantiana, escribe: "Una acción, - dice él (Kant) tiene sólo auténtico valor moral cuando sucede por deber y sólo a causa del deber, sin inclinación alguna hacia ella. El valor del carácter empieza cuando alguien, sin simpatía del corazón, con frialdad e indiferencia ante el sufrimiento de los demás, y sin ninguna tendencia innata hacia la filantropía, realiza acciones medio buenas, sólo - por el penoso deber. Esta afirmación que indigna el verdadero sentimiento moral, esta apoteosis de insensibilidad, o-- puesta a la doctrina moral cristiana que pone el amor por encima de todo y sin el que nada vale (1 Cor. 13,3), esta - pedantería moral, carente de delicadeza, ha sido parodiada por Schiller en dos acertados epigramas" (Sämtliche Werke, ed. HÜbscher, 4, pag. 133-134).

(35) Gr., AK. IV, 348.

(36) Esta consideración la deja traslucir el texto que introduce la investigación de los ejemplos: "Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, -- aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden su ceder por deber, puesto que ocurren en contra de éste." (Gr., AK. IV, 397).

(37) Refl. 6864.

(38) Gr., AK. IV, 398.

(39) Ibidem.

(40) Cfr. Gr., AK. IV, 407: "Es en realidad absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un sólo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber."

(41) AK. II, 299.

(42) Cfr. Capítulo II.

(43) Gr., AK. IV, 401.

(44) Ibidem.

(45) Gr., AK. IV, 400.

- (46) Ibidem.
- (47) Cfr. Gr., Ak. IV, 436. KpV, AK. V, 21.
- (48) Gr., AK. IV, 400.
- (49) Cfr. Gr., AK. IV, 390 y 405.
- (50) Op. cit., 405.
- (51) Ibidem.
- (52) Cfr. Gr., AK. IV, 402.
- (53) Cfr. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik..., AK. IV, 275-276.
- (54) Gr., AK. IV, 404.

11

SEGUNDA PARTE:

LAS CONDICIONES NECESARIAS
DE LA POSIBILIDAD DE LA MORALIDAD

CAPITULO IV

EL ESTABLECIMIENTO DEL IMPERATIVO CATEGORICO COMO PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORALIDAD

He tratado, en el capítulo precedente, de poner de manifiesto el punto de partida de la ética formal: el concepto de moralidad que yace en la conciencia moral común y corriente; a la pregunta ¿cómo sería una conducta moralmente buena? el entendimiento vulgar ha respondido: aquella que realiza lo que reconoce como un deber, simplemente porque es un deber. Esta idea de moralidad está presente, al decir de Kant, en toda razón moral; sus dos puntos principales, la existencia de deberes incondicionados y el valor moral del motivo (por deber), son conocidos por la conciencia sin ninguna mediación y antes de toda teoría, de toda reflexión. Por ello, creo interpretar bien el pensamiento de Kant si, utilizando la expresión de Bergson, digo que constituyen los "datos inmediatos de la conciencia moral"; son datos, porque a la conciencia se le dan, se le manifiestan así; inmediatos, porque en ese carácter de dado, son absolutamente primarios, no se le da a la conciencia otro dato moral más primitivo.

Pero el filósofo moral no puede limitar su labor a una mera constatación, por muy esencial que sea lo constatado. Filosofar es siempre ir más allá de lo dado y por ello la ética formal, en tanto que teoría filosófica, no se queda en la descripción de un ideal moral, sino que trata de dar razón de él. Ya sabemos -- qué significado tiene, para la filosofía kantiana, ese ir más a-

llá, ese dar razón de lo dado: investigar las condiciones de su posibilidad. Pues bien, la doctrina kantiana del Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad o ley práctica fundamental hay que mirarla desde esa perspectiva: como el establecimiento de la norma fundamental que encierra la condición lógicamente necesaria para que el concepto de moralidad pueda ser -- pensado. El paso de un hecho o un concepto a las condiciones de su posibilidad es una inferencia lógica; por tanto, el Imperativo Categórico ha de ser establecido mediante una argumentación -- que muestre el lazo de necesidad lógica que le une al concepto -- de moralidad de la experiencia. Sólo así se puede decir que el -- Imperativo Categórico es el principio supremo de la moralidad, -- plenamente congruente con lo que posibilita y totalmente alejado de cualquier principio moralmente hipotético.

La doctrina del Imperativo Categórico, núcleo del formalismo ético, tiene múltiples aspectos que han de ser examinados. Ahora, para seguir el carácter de proceso lógico de nuestro trabajo, fijemos la atención en el camino que conduce al Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad.

- 1) El establecimiento del Imperativo Categórico como -- principio supremo de la moralidad en la "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres."

La Grundlegung es la primera obra de Kant en que aparece desarrollada la ética formal y, en ella, el Imperativo Categórico aparece formulado explícitamente por primera vez. ¿Cómo se llega a él? ¿De dónde surge este "nuevo" principio supremo de la moralidad? Tanto la Fundamentación como la Crítica de la Razón Práctica ofrecen argumentos conducentes al Imperativo Categórico. De ambas obras es la Fundamentación, por su método "analítico" y su mayor cercanía a la experiencia moral, quien ofrece el camino de acceso más sencillo y directo al principio supremo de la moralidad. Sus dos primeros capítulos proporcionan sendas formas de establecimiento del Imperativo Categórico, de acuerdo con su cometido peculiar.

1.) La primera parte de la Grundlegung tiene por objeto, como sabemos, el "tránsito del conocimiento moral vulgar de la - razón al conocimiento filosófico". Su tarea es, por tanto, describir ese "conocimiento vulgar" y procurar llevarlo a un riguroso y explícito conocimiento filosófico. Y en esta labor aparece, por vez primera, como punto culminante de ese tránsito, una formulación negativa de lo que, más adelante, Kant llamará el Imperativo Categórico. Es lógico que así sea; pues el conocimiento filosófico no hace más que llevar el conocimiento vulgar a la conciencia clara de sí mismo y el Imperativo Categórico no es más que la formulación explícita del principio implícito en la conciencia común. Transitar de un conocimiento a otro lleva, pues, inevitablemente a precisar el principio último de la experiencia moral. De esta forma, el primer capítulo de la Grundlegung establece el Imperativo Categórico partiendo de los "datos inmediatos de la conciencia moral" -el concepto de moralidad-, para por su mero análisis, desvelar el principio necesariamente implicado en ellos. El texto que recoge la argumentación kantiana (1), apretado, cortante y por ello oscuro, me parece que debe interpretarse así:

El análisis filosófico del valor moral de la acción había mostrado dos cosas principales: 1) que el valor moral residía en la máxima o principio subjetivo del obrar, pues sólo así quedaba recogido el motivo, dato clave de la moralidad; 2) que dicha máxima había de tener un carácter formal, es decir, había de expresar el deber en general como fundamento de determinación (2). Ahora bien, la idea de deber -estricto, categórico: Pflicht-, aparte de una constricción necesaria de la voluntad, significa - la absoluta validez de la acción debida, su plena universalidad, en una palabra, su carácter de ley (3): que algo sea un deber -- implica que hacer ese algo es una ley para la voluntad, con lo que ello supone. Pero, entonces, querer o hacer algo porque es un deber, condición de la moralidad de la acción, significa que el agente es movido por el reconocimiento de la validez absoluta o, como dice Kant, de "La universal legalidad de la acción" (4). Validez absoluta y legalidad son términos intercambiables con universalidad estricta, pues ésta es el signo de la ley. Resulta

entonces que la máxima de toda actuación moral, precisamente por que hace de la universalidad el fundamento determinante del querer la acción, es una y la misma para todo ser racional. De donde, uniendo a la universalidad el carácter constrictivo del deber, podemos extraer esta norma de validez general para la moralidad de la conducta: "no debo actuar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal" (5). Como ha mostrado la precedente argumentación, este imperativo está inevitablemente supuesto en la idea que de la moralidad se hace la conciencia vulgar y le sirve de principio, aunque no tenga de él una conciencia directa. Llegar a esta clara conciencia es justamente lo que ha hecho el análisis lógico de la filosofía.

2.) La segunda parte de la Grundlegung lleva por título "Tránsito de la sabiduría moral popular a la metafísica de -- las costumbres". Su objeto es mostrar el origen a priori del concepto de moralidad y manifestar, por tanto, que una adecuada fundamentación de dicho concepto requiere el paso a una metafísica, es decir, a un sistema de conocimientos basado en la pura razón. Para ello se hace necesario "perseguir y exponer claramente la -- facultad práctica de la razón" (6) --de hecho, llevar a cabo una pequeña crítica de la razón práctica general-- para, examinando sus principios, ver cuáles son los válidos para expresar el concepto de moralidad. Este examen de los principios prácticos, centrado esencialmente en la fundamentalísima distinción imperativos hipotéticos-imperativos categóricos, lleva a Kant a tratar de comprender el principio en que ambos tipos de imperativos se fundan. Y así nos encontramos con una segunda vía de acceso al Imperativo Categórico: éste es considerado como el principio de los imperativos categóricos concretos. La inferencia "analítica" o "regresiva" va aquí del concepto de un imperativo categórico al principio general de todo imperativo categórico.

El argumento de Kant (7) puede ser expresado así: un imperativo categórico es un principio práctico que manda (o prohíbe) incondicionadamente una acción. Su fórmula podría ser ésta: "Debes hacer x". ¿A qué queda constreñida la voluntad por un im-

perativo categórico? Indudablemente a la realización de la acción debida, a "hacer x". Ahora bien, "hacer x", en la medida en que aparece revestido de deber, es una ley de validez absoluta. Luego, es claro que lo que un imperativo categórico ordena es que la máxima se conforme a la ley, que el principio subjetivo se adecúe a la ley objetiva. Por ello, podemos perfectamente concluir que todo imperativo categórico encierra este principio: "obra de tal forma que tu máxima sea ley", o, para decirlo en la clásica fórmula de Kant: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (8). Tal norma es el principio práctico implícito en cualquier mandato categórico y expresa con todo rigor el sentido de esa categoricidad. Como, por otra parte, es evidente que el deber del que habla el -- concepto de moralidad sólo puede encajar en imperativos categóricos (9), el Imperativo Categórico, que se ha revelado como el -- principio de éstos, es la norma moral última, la ley de toda conducta moralmente valiosa.

Como puede apreciarse, las dos vías argumentativas conducen (esencialmente) al mismo principio supremo. La diferencia entre ambas radica en el punto de partida: mientras la primera -- parte más bien del valor moral de una conducta, la segunda toma como punto de partida el hecho nudo del deber, la pura existencia de imperativos categóricos. No obstante, esta diferencia no es gencial y por ello se alcanza, desde bases distintas, el mismo -- resultado; pues, como se ha patentizado en lo expuesto, ambos argumentos poseen un mismo nervio central, el concepto de deber, -- que juega el papel decisivo. Pero es que, además, hay una profunda solidaridad entre ambos puntos de partida --cosa que tuve ya ocasión de mostrar en el capítulo anterior--, ya que la sola idea de un imperativo categórico implica que la acción debida se realice por deber, de lo contrario el imperativo categórico se torna ocultamente en hipotético (10). Y esto es justamente lo que -- recoge el Imperativo Categórico; pues su fórmula no dice sólo -- que la universalidad de la máxima es condición de la moralidad -- de la conducta, sino que, al ordenar categóricamente la adecua--ción de la máxima a la universalidad, hace de ésta una condición

no condicionada, un objeto que debe ser querido por sí mismo; en una palabra, un fundamento suficiente de determinación. La universalidad, mera forma de la ley, es capaz, por sí sola, de hacer querer a la voluntad un objeto (materia de la ley). Universalidad del deber y motivación moral están, así, plenamente presentes en la fórmula del principio de la moralidad.

II) El sentido del Imperativo Categórico.

Las consideraciones que anteceden han mostrado que la norma moral que constituye el imperativo categórico es un principio implícitamente supuesto en el concepto de moralidad ofrecido por el juicio común. Entre el mencionado principio y la idea de moralidad hay un lazo de necesidad lógica que es, justamente, lo que ponen de manifiesto las precedentes argumentaciones: dado el concepto de moralidad que hemos descrito, el Imperativo Categórico es necesariamente su principio. Esa suposición inevitable tiene el preciso carácter de una condición lógica de posibilidad: a aquello que aparece como necesario para que algo dado pueda ser pensado. ¿Qué significa decir que el Imperativo Categórico es -- condición de posibilidad de la moralidad? Pues, sencillamente, -- que, si se le niega como principio, el deber y la moralidad no tienen sentido, que, si aquél no es válido, éstos tampoco pueden serlo, porque el Imperativo Categórico no hace, en el fondo, otra cosa que poner plenamente a la luz el significado del concepto de moralidad. Muy justamente dice Kant que, al sostener que -- este único principio no es el fundamento de todos los imperativos del deber, estamos mostrando "lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir" (11). Dado este carácter de implicación lógica, no puede aceptarse el ideal moral que la conciencia propone y, a la vez, rechazar el Imperativo Categórico: una buena voluntad tiene que poder querer conforme a ese principio, si realmente es una buena voluntad. El Imperativo Categórico enuncia simplemente aquella condición bajo la cual una voluntad se hace buena, con arreglo a la noción de bondad moral de la conciencia vulgar. Precisamente por esto el Imperativo Categórico es principio supremo de la moralidad.

Pero este auténtico significado del Imperativo Categórico no ha sido suficientemente bien advertido. Sólo así se comprende que, en tantas exposiciones y críticas, se le considere el primer principio de un supuesto sistema ético, el kantiano. Pero esto es erróneo. El Imperativo Categórico no es un principio que e nuncie el valor fundamental de un sistema moral, como el principio de la felicidad en el eudemonismo, el del placer en el hedonismo, o el del amor en la ética cristiana, ni siquiera la buena voluntad, sino un principio que se limita a expresar la condición de posibilidad de un deber en general, la condición necesaria para que una exigencia tenga carácter categórico. Desde el momento en que un sistema moral admite una obligación moral, el Imperativo Categórico ha de servirle de principio. Como ha mostrado perfectamente Ebbinghaus (12), si el Imperativo Categórico no es una norma válida, entonces es vano proponer otra ley para la conciencia del deber; habría que concluir, simplemente que no hay deberes universalmente válidos para la conducta humana. Por ello no enuncia un valor moral absoluto, sino la condición para que una conducta pueda estar de acuerdo con valores absolutos. Que-- rer que la máxima sea ley universal es condición indispensable -- para que una voluntad pueda actuar por el deber de que tiene conciencia. Esto es todo lo que dice el Imperativo Categórico.

Ahora bien, me importa señalar, antes de proseguir el -- camino, que la significación del Imperativo Categórico como condición de posibilidad de la moralidad no dice nada respecto de -- su posible valor como criterio moral y, todavía menos, de su aptitud para fundar un sistema moral de valores concretos. La in-- mensa mayoría de las críticas dirigidas al Imperativo Categórico apuntan a estos últimos aspectos citados: no sirve para distin-- guir lo moral de lo inmoral, las dificultades de aplicación son insalvables, es totalmente vacío de contenido, etc. Pero todas -- estas cuestiones en nada afectan al hecho de que el Imperativo -- Categórico representa la condición necesaria de toda obligación moral. Esto puede ser admitido sin que lleve consigo la acepta-- ción de las demás importantísimas funciones que la ética formal

atribuye al Imperativo Categórico. Que la máxima pueda ser querida como ley universal es, a mi juicio, una auténtica condición - de posibilidad del cumplimiento de un deber; en este sentido el argumento de Kant me parece correcto. Pero con esto no está decidida su validez como criterio de moralidad, ni su capacidad para solventar toda duda moral o para derivar de él un catálogo de deberes. Para ello sería preciso demostrar otras muchas cosas que, en el camino hasta ahora recorrido, no se ven. Los varios aspectos que el Imperativo Categórico tiene en el pensamiento ético - de Kant han de ser cuidadosamente escrutados en su interna relación. Sólo así será posible emitir un juicio fundado sobre su validez, más allá de toda consideración prejuiciosa.

III) El establecimiento del Imperativo Categórico como ley fundamental de la razón práctica en la Crítica de la Razón Práctica.

La Crítica de la Razón Práctica es una obra distinta de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Aunque su asunto es, esencialmente, el mismo, la forma de tratarlo difiere marcadamente. La Crítica de la Razón Práctica tiene un carácter más técnico y filosófico, con escasos ejemplos, muy alejado del tono popular de la Fundamentación (13) y más cercano a las discusiones de las escuelas filosóficas. Su composición, que sigue el esquema arquitectónico de la primera Crítica, es buena prueba de ello. La adopción de esta estructura -la propia de una Crítica - de la Razón- determina un importante cambio de procedimiento metodológico: No sigue, en su parte fundamental, el método analítico - de la Grundlegung, que de lo condicionado, el concepto de moralidad de la experiencia, va hasta sus condiciones o principios, sino más bien un proceder sintético o progresivo, que comienza por las condiciones -los principios- y desciende a lo condicionado. Esto hace que la investigación no se inicie con un análisis de - la experiencia moral, sino con una "analítica de los principios de la razón pura práctica", es decir, que se prescinde del primer capítulo de la Grundlegung. Pero esta ausencia -la diferencia más llamativa entre Fundamentación y Crítica- es más aparente que real, pues los resultados de la indagación en la conciencia mo-

ral están totalmente supuestos en el desarrollo de la Crítica.

Las numerosas veces que la analítica de los principios insiste - en la necesidad de que las leyes morales tengan validez absoluta, base de toda su argumentación, no tienen sentido si no se supone el significado de la conciencia del deber, (universalidad y necesidad, diferencia con imperativos hipotéticos). A su vez, al Imperativo Categórico, en lógica coherencia con la falta de análisis de la conciencia moral ordinaria, no se llega directamente - desde la experiencia, sino tras un examen de los distintos principios prácticos. De esta forma, el camino hacia el Imperativo - Categórico como ley práctica fundamental sigue los siguientes pasos:

1. Suposición de que los principios morales han de ser universalmente válidos.
2. Crítica de los principios prácticos materiales como incapaces de cumplir esa condición.
3. Establecimiento del Imperativo Categórico como el único principio -formal- apto para ser ley moral.

Esta forma indirecta de acceder al Imperativo Categórico -rodeo crítico por los demás principios posibles- tiene un -- profundo sentido; su objetivo último no es otro, a mi modo de -- ver, que demostrar que el Imperativo Categórico es el único principio posible de moralidad. Para ello, no basta con mostrar que es su condición de posibilidad, sino que es imprescindible, además, garantizar que ningún otro principio puede dar razón de los datos de la moralidad. Esto exige una crítica filosófica que des haga las pretensiones de otros principios prácticos de constituir el fundamento de la moralidad. Aunque al Imperativo Categórico, como principio de la moralidad, se puede acceder directamente -- desde la noción de moralidad, tal como hemos visto, la crítica - de las éticas materiales tiene por fin deshacer toda posible duda sobre la absoluta suficiencia del Imperativo Categórico, al mostrar que la condición de universalidad de la máxima sólo puede - ser llenada por un principio que, como él, haga de la universalidad el fundamento determinante de la volición. Esta crítica, ya

insinuada en el concepto de valor moral de la acción dado en la conciencia, demuestra que lo "ingenuamente" percibido en la experiencia tiene un sólido fundamento filosófico. El Imperativo Categórico es, así, establecido por exclusión de todo otro principio y no por una inferencia directa. Este procedimiento defiende y garantiza "el concepto de moralidad", pero aleja y hace borroso el verdadero punto de partida de la ética formal -la conciencia moral- y, por ello, para la comprensión de su proceso de fundamentación, es preferible el método de la Grundlegung: deducción del principio supremo de la moralidad a partir de la conciencia de ésta y posterior crítica defensiva.

NOTAS

- (1) El texto dice así: "¿Cuál puede ser esa ley, cuya representación, aún sin referirnos al efecto que se espera de ella, — tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general — que debe ser el único principio de la voluntad—; es decir, no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal " (dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden) (Gr., AK, IV, 402).
- (2) Véase, para todo esto, el capítulo precedente.
- (3) Cfr. el análisis de la conciencia del deber en el capítulo anterior.
- (4) Gr., AK., IV, 402.
- (5) Ibidem
- (6) Op. cit., 412.
- (7) Cfr. Op. cit., 420-421.
- (8) Op. cit., 421.
- (9) Aunque la distinción imperativo hipotético-imperativo categórico es propia del capítulo II de la Grundlegung, lo significado por ella, el deber estricto frente a un deber condicionado, es un dato primario de la conciencia moral; el deber — del que habla el primer capítulo es un deber sensu stricto, de lo contrario todo el desarrollo del pensamiento de Kant — no tiene sentido. Por tanto, no es que el deber sólo pueda encajar en imperativos categóricos, es que deber e imperativo categórico son la misma cosa.
- (10) Cfr. capítulo III, pág. 77
- (11) Gr., AK., IV, 421.
- (12) Cfr. Ebbinghaus, J: Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs. In: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, — Darmstadt, 1968, pág. 82
- (13) Tradicionalmente este tono cercano a la conciencia del hombre común ha hecho de la Fundamentación la obra introductoria y de fácil acceso al pensamiento ético de Kant. Sin em-

-102-

bargo, es dudoso que lo sea, pues no es obra de comprensión sencilla, especialmente su tercer capítulo.

CAPITULO V

LA CRITICA DE LAS ETICAS MATERIALES Y EL IMPERATIVO CATEGORICO COMO SU RESULTADO

El segundo método seguido por Kant para establecer el principio supremo de la moralidad consiste en una inspección en los principios prácticos de la razón con el fin de comprobar cuáles de ellos muestran aptitud bastante para constituir el fundamento del concepto de moralidad que yace en la conciencia del -- hombre común. Ya hemos hablado del sentido de este método y su -- diferencia con el de la Grundlegung. o que importa ahora es desarrollarlo in concreto.

Naturalmente Kant no puede plantearse examinar uno a uno todos los principios prácticos que puede seguir una voluntad, pues su número sería incalculable. Se impone entonces establecer un modo que simplifique el análisis. Tal procedimiento no es otro que la agrupación de todos los principios prácticos en dos -- tipos: materiales y formales. El análisis de Kant va a centrarse en los primeros, pues a esa clase pertenecen todos los principios y teorías de la moralidad ofrecidos por diversas escuelas filosóficas y culturas (1). De entre estas doctrinas una aparecerá como especialmente representante de las éticas materiales: el eudemonismo.

Antes de desarrollar el contenido de esta crítica es -- preciso dejar bien claro que la base en la que ésta se apoya es el "conocimiento moral vulgar de la razón". La crítica adopta -- por ello la figura de una confrontación entre los principios prácticos materiales y los "datos inmediatos de la conciencia moral".

Desde éstos se juzgan aquéllos. Lo que se examina es la suficiencia explicativa de los principios, no el valor de los datos. En el pensamiento de Kant, lo dado inmediatamente a la conciencia moral es el criterio discriminador de teorías y no al revés. Las éticas materiales van a ser juzgadas no desde otra teoría moral ya formada y cargada de supuestos, sino desde la conciencia moral preteórica. Si Kant realiza bien este examen y saca de él -- las consecuencias adecuadas, es cuestión discutible, pero que no dice nada sobre la corrección del método adoptado.

En el desarrollo de esta crítica, Kant concentra prácticamente siempre los datos de la conciencia moral en uno solo: la universalidad y necesidad del deber moral (2), consciente sin duda de que éste es el escollo insalvable de la ética material. Y ello puede hacerlo, a mi juicio, por la íntima solidaridad de los dos datos primarios de la moralidad, deber categórico y valor moral en la actuación por deber (3), de forma tal que sólo se respeta la categoricidad de un imperativo si se actúa por deber y -- sólo puede actuarse por deber cuando la acción es categóricamente mandada. Así, dada la mutua implicación de ambos datos, basta la presencia de uno para discernir la suficiencia de una teoría moral.

La crítica de los principios prácticos materiales

¿Qué es un principio práctico material? ¿Qué significa ética material?. Kant da una caracterización perfectamente clara y explícita de ello, con lo que resulta ciertamente difícil de explicar los mal entendidos en este punto. "Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida" -- (4). Según esto, son principios prácticos materiales aquellos -- que "suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como -- fundamento de determinación de la voluntad" (5) o que "ponen por fundamento fines subjetivos, y, con ello, ciertos impulsos" (6). Un principio práctico material es, pues, una regla general de la voluntad que sitúa en el objeto mismo apetecido, sea del tipo -- que sea, la razón suficiente de que la voluntad lo desee. Así, -- por ejemplo, "deseo adquirir prestigio social" o "deseo conseguir la felicidad" son reglas materiales de conducta, en la medida en

que lo deseado, su especial calidad o atractivo, es la razón de que se adopte la regla. No hay que pensar, extraviados por las palabras, en objetos de tipo material. Materia es cualquier objeto de deseo, aunque tenga un carácter puramente inlelectual o es piritual (un conocimiento científico, por ejemplo). Una ética material sería una doctrina que funda la bondad moral en la calidad de un determinado objeto o fin de la voluntad.

El Teorema I de la Crítica de la Razón Práctica es el lugar clásico de la crítica kantiana a los principios prácticos materiales. Constituye el texto más explícito sobre este punto y otros textos paralelos o lo repiten con menos claridad (7) o simplemente lo suponen (8). Por su decisiva importancia lo transcribo íntegramente:

"Todos los principios prácticos que suponen un objeto - (materia) de la facultad de desear como fundamento de la determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.

Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto prece de a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, entonces digo (primeramente): ese principio es entonces - siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío (Willkür) es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama el placer en la realidad de un objeto. Así, pues, debió ese placer ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío. Pero de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse a priori si estará ligada con placer o dolor o si será indiferente. Así, pues, en tal caso el fundamento de determinación del albedrío tiene siempre que ser empírico y, por tanto, también el principio práctico material que lo suponía como condición.

Ahora bien (en segundo lugar), como un principio que se

funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad - de un placer o de un dolor (que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales), si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su máxima, no puede en cambio servir para este mismo - (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida a priori) como ley, resulta que no puede tal principio proporcionar -- nunca una ley práctica". (9).

La tesis del Teorema es doble: que todo principio material es empírico y que, como tal, no puede constituir una ley, - es decir, comportar universalidad y necesidad. La demostración - de la primera parte del teorema sigue, a mi juicio, los siguientes pasos:

1. De acuerdo con la definición de principio material, el fundamento de determinación de la voluntad es la representación de la realidad de un objeto. En tanto que el objeto es apetecido, no es ya real, sino representado por mí como ya real -de lo contrario, no habría deseo. Pero, cuando la voluntad es movida por la calidad (representada) de la realidad del objeto, el fundamento de determinación no es sólo la representación, sostiene Kant, sino también "aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto". Y esa relación, precisa, se llama placer - en la realidad del objeto. Es decir, ante la captación por la - conciencia de la representación del objeto -sensible o intelectual- mi subjetividad responde de una manera positiva ante ella -sentimiento de placer- y esta respuesta es también y necesariamente motivo para adoptar la regla práctica. El atractivo que la representación del objeto ejerce sobre el sujeto se explica por la afección de aquélla sobre la facultad de sentir de éste, de - modo que el peculiar sentimiento de agrado que produce mueve a - la voluntad a querer el objeto (10). Este sentimiento de placer en que consiste la relación entre representación y sujeto no hay que interpretarlo como un placer esperado para el momento en que el objeto sea real, sino un placer que existe ya ante la mera re

presentación de la realidad del objeto, una especie de anticipación del placer que acompañará a la realización (11). La consecuencia de esta doble motivación es que en todo principio práctico material hay que presuponer, como condición de la posibilidad de la determinación de la voluntad, un sentimiento de placer o a grado. Para que aquélla se mueva es necesaria la presencia de éste.

2. El punto clave de la demostración se encuentra en el siguiente paso de la demostración: "de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea puede conocerse a priori si estará ligada con placer o dolor o si será indiferente". Por mucho que yo analice todos y cada uno de los elementos de la representación del objeto no podré nunca saber si va a estar acompañada de placer hasta la efectiva respuesta del sentimiento. Sólo cuando éste se da, cuando ha surgido ante la presencia de la representación, podemos testificar que la representación va seguida de placer. La presencia o no de placer ante una representación es algo que depende de peculiaridades subjetivas y del carácter de cada individuo: una misma representación puede a veces estar ligada con placer y otras no. Carece de fundamento suficiente, por tanto, toda proposición que afirme que una representación, sea cual sea su objeto, está siempre y en todo caso acompañada de placer. ¿En qué podría basarse una proposición así? Toda proposición acerca del placer producido por una representación es siempre sintética a posteriori: "sólo la experiencia puede enseñarnos lo que nos causa placer" (12).

Todo principio práctico que supone un sentimiento de placer como fundamento de determinación del querer el objeto, ha de estar forzosamente basado en la experiencia, pues sólo esta puede decir que la representación del objeto es acogida con placer. Ahora bien, hemos visto que todo principio práctico material supone placer en su fundamento de determinación. Luego hay que concluir que todos los principios prácticos materiales tienen carácter empírico.

La segunda tesis del teorema, que un principio práctico

material no puede nunca ser considerado una ley ni puede, por ende, fundar ley alguna, es una lógica consecuencia de su carácter empírico. Partiendo de este carácter y basándose en el problema lógico de la inducción, la conclusión enunciada por el Teorema - es inevitable. Un principio práctico material supone como condición de su adopción por una voluntad la presencia de placer en la representación del objeto. A su vez esa presencia sólo puede ser conocida por experiencia. Ahora bien, nuestra única forma de razonar partiendo de la experiencia es la inducción. Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, es claro que el razonamiento inductivo no puede proporcionar nunca conclusiones universales y necesarias. Sólo la inducción completa, aquí evidentemente imposible, (significaría una investigación de todos y cada uno de los sujetos) podría llegar a semejantes conclusiones. Por tanto "todo aparente razonar a priori no es aquí, en esencia, más que experiencia elevada a generalidad (Allgemeinheit) por inducción, generalidad (secundum principia generalia, non universalia), por otra parte, tan precaria, que hay que conceder a cada uno un sin número de excepciones" (13). Un principio que tiene como condición un conocimiento inductivamente establecido no puede poseer la validez objetiva (universalidad y necesidad) propia de una ley. Y si él mismo no es una ley, mal puede, a su vez, fundar o, como dice Kant, proporcionar leyes. Un principio práctico material puede ser tenido por un sujeto como su máxima, esto es, como un principio subjetivo, privado, de acción, pero no como una ley a la que se reconoce validez objetiva y obligatoriedad para todo - ser racional (14).

Pero la conciencia moral nos ha mostrado que nuestra idea de la moralidad se basa en la presencia de deberes absolutos, tales como "no debes torturar", que aparecen como universales y necesarios, como leyes prácticas. ¿Cómo puede entonces una ética material, cuyo principio supremo es siempre necesariamente empírico, fundar deberes así? La precedente investigación sobre los principios prácticos materiales no puede dejar lugar a dudas, -- concluimos con Kant, sobre lo inevitable de una respuesta negativa.

En la crítica kantiana a la ética material, cuya argumentación acabamos de seguir, juega un papel decisivo lo que hemos dado en llamar la "constitución hedonista de la facultad de desear". Como el Teorema I de la Crítica de la Razón Práctica pone de manifiesto, es el placer, acompañante inevitable de la atracción del objeto sobre la voluntad, quien decide la empiricidad de todo principio práctico material. Así, pues, si queremos fundar los datos de la conciencia moral, hemos de rechazar las éticas materiales que, a fuer de empíricas, hacen imposible esa fundamentación. El formalismo ético aparece, así, estrechamente dependiente de una determinada psicología de la voluntad, por otra parte, no suficientemente elaborada (15). Es, pues, legítimo preguntarse si el formalismo moral, con una distinta concepción de la naturaleza humana o con una psicología del deseo más fina y matizada que la kantiana, no resultará, a la postre innecesario. Más concretamente, cabe perfectamente preguntarse si la presencia de disposiciones no egoístas en la naturaleza humana o una verdadera fenomenología de las vivencias emocionales (16) no cambiarían radicalmente el planteamiento de la ética formal. Sin pretender solventar esta cuestión, sí me parece que su planteamiento ayuda a precisar el sentido de la tesis kantiana.

Hay que decir, ante todo, que la clave de la crítica -- que Kant dirige a la ética material estriba en su carácter empírico, que hace imposible todo auténtico deber, por el simple problema lógico de la inducción. Este carácter empírico proviene de que la validez del principio práctico material supone un hecho, -- el placer como respuesta a la atracción del objeto -- que ha de darse para que el principio sea adoptado por la voluntad. El principio no es rechazado porque se apoye en el placer y éste -- sea algo inmoral, sino porque el placer es un hecho y, como tal, sólo empíricamente puede ser conocido. Si pensamos ahora en las numerosas ocasiones en que Kant refuta todo intento de fundar una doctrina moral en la naturaleza humana (17), aparece con toda claridad que el carácter empírico de una ética material le viene de que, de una u otra forma, se basa en determinados hechos --

de la naturaleza humana. Pero ésta -es tesis mantenida siempre - por Kant-, en lo que tiene de no racional, sólo puede ser conocida por experiencia: las disposiciones, tendencias, capacidades, etc., del hombre son datos empíricos. Sobre la constitución de la naturaleza humana no hay más que juicios sintéticos a posteriori. Esta es la razón profunda, a mi juicio, por la que Kant no ha realizado nunca una investigación psicológica para preparar o apoyar su ética: su firme convencimiento de que la constitución psicofísica del hombre, sea ésta la que sea, es irrelevante para la ética, la hace innecesaria, pues el deber moral, en tanto que deber, no puede fundarse en la naturaleza humana. Kant, al elaborar una crítica concreta a las éticas materiales, ha aplicado su concepción hedonista de la naturaleza humana, y ha creído ver en el sentimiento de placer el hecho empírico supuesto por dichas éticas. Pero que sea el placer ese hecho no es lo decisivo; cualquier otra tendencia o sentimiento son igualmente hechos empíricos. Por ello, en principio, una concepción distinta de la facultad de desear o una psicología más elaborada no me parece que puedan erradicar las razones que conducen a Kant al formalismo moral.

Pero creo que, desde el espíritu de la crítica kantiana, se puede precisar más el porqué de este rechazo. Toda determinación de la voluntad por la representación de un objeto o, dicho de otro modo, todo deseo inmediato de un objeto, supone una determinación no racional de la facultad de desear. Pues, efectivamente, no es el examen racional de la validez de la representación quien mueve a la voluntad, sino la representación misma; es un deseo sin mediación racional (18). Pero entonces es claro que esa representación ha de ejercer algún tipo de atracción sobre el sujeto y que, a su vez, éste ha de poseer algún órgano de percepción de esa atracción, órgano que, obviamente, no puede ser la razón. Este "sentir", esta "percepción sentimental" de la atracción del objeto, que está en la base del deseo inmediato, es, por parte del sujeto, un mero recibir: se me da la representación y yo siento su valor. Ahora bien, este "sentimiento de atracción"

no es un conocimiento racional, sino una relación empírica entre sujeto y objeto: no es el análisis del contenido inteligible de la representación quien me ofrece el "valor" del objeto, sino el acto mismo de sentirla. El atractivo del objeto está incardinado a este acto y sólo en él se da. ¿Cómo puedo decir, en base sólo a este acto que siempre y en cada caso la representación será atractiva o valiosa? ¿Cómo puedo saber, por la representación misma, antes de su "percepción sentimental", si la representación ha de ser querida o no? ¿En base a qué puedo atribuir valor absoluto al objeto y fundar proposiciones universales y necesarias? ¿Cómo percibiría el valor del objeto una naturaleza no constituida como la humana?.

Estas consideraciones me parecen independientes del hedonismo de la posición kantiana, pues no suponen que el valor del objeto resida en el placer que produce -como parecen insinuar múltiples textos-, sino, simplemente, en los caracteres de la relación misma entre representación y sujeto. Esta relación es para Kant sensible y, por ende, empírica y a posteriori, no esencialmente porque suponga un estado psicofísico de placer, sino porque supone la receptibilidad del sujeto y su pura dependencia -- frente al objeto (19).

Desde este punto de vista, se puede, a mi juicio, comprender mejor la sustancia de la tesis formalista de Kant. Esta posición no consiste, en el fondo, en otra cosa que en sostener que, el fundamento del deber moral, si éste ha de ser pensado como auténtico deber, sólo puede estar en la racionalidad de lo debido, lo que equivale a someter todo objeto con pretensiones de deber al cadazo de la racionalidad, con independencia de toda otra cualidad. Por el contrario, si se adopta la posición de que es el atractivo del objeto lo que funda el deber, no hay forma de pensar la universalidad de éste ni de poseer un criterio de discernimiento moral de los objetos. Mientras en la primera posición la voluntad racional se mueve por la racionalidad del objeto -se mueve a sí misma: es la idea de autonomía-, en la segunda es movida desde "fuera", extrarracionalmente (heteronomía).



El rechazo del eudemonismo

El eudemonismo es una de las más clásicas y antiguas -- doctrinas morales. Podríamos caracterizarlo genéricamente como a aquella teoría que considera a la (propia) felicidad como el fin último y el motivo primero del obrar humano (bien supremo) y, de acuerdo con ello, como el fundamento de la moralidad de las acciones. Tal doctrina supone, evidentemente, un principio práctico material y, por tanto, se somete a la crítica que de dichos -- principios hemos llevado a cabo. No obstante, el eudemonismo merece un examen específico, pues la felicidad no es un objeto de deseo entre otros, sino el objeto de deseo por excelencia, es -- más, el objeto que resume en sí todas las aspiraciones humanas: la felicidad es un fin natural al ser humano. Esta naturalidad -- de la búsqueda de la felicidad determina el perenne atractivo -- del eudemonismo para el filósofo moral y explica, a la vez, las numerosas páginas que Kant dedica a su refutación: el eudemonismo recoge y sintetiza todos los principios prácticos materiales y es, por ello, la representación misma de la ética material.

El problema que el eudemonismo plantea a la filosofía -- moral es simple: ¿puede la doctrina de la felicidad como bien supremo fundamentar la moralidad de la conducta humana? Trasladado a la perspectiva kantiana, este problema adopta la siguiente figura: ¿puede la explicación eudemonista de la moralidad fundamentar los "datos inmediatos de la conciencia moral"? ¿pueden la -- conciencia del deber (categórico) y la buena voluntad ser asumidas sin modificación por el eudemonismo? Esta es la cuestión, y en su mismo planteamiento queda ya claro que el examen kantiano del eudemonismo consiste, al igual que con las éticas materiales en general, en una confrontación de la doctrina examinada (eudemonismo) con los datos de la experiencia moral. El eudemonismo, para ser una teoría de la moralidad de la conducta, tiene que poder fundamentar aquéllo que constituye la moralidad, y aquí es -- donde, a los ojos de Kant, "el principio de la propia felicidad" fracasa rotundamente. Pero esta crítica kantiana requiere algunas precisiones sobre las nociones de felicidad y eudemonismo.

1. La noción de felicidad

La noción de felicidad que aparece en la obra de Kant - dista mucho de ser unívoca; contiene, por el contrario, una multiplicidad de acepciones que la hacen variable e, incluso, aparentemente contradictoria (20). No obstante estas dificultades, no me parece imposible precisar con cierto rigor lo que Kant entiende bajo la noción de felicidad.

En primer lugar, la felicidad constituye un fin que le viene propuesto al hombre por su propia naturaleza, "que pertenece a su esencia" (21) y que, por tanto, el hombre "quiere indefectiblemente por sí mismo" (22), constituyendo "un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear" (23). Aspirar a la felicidad es una tendencia que nos viene dada y que tenemos por el mero hecho de ser hombres. Por ello no es una aspiración cualquiera, sino una aspiración natural. Esto es lo que hace que los imperativos hipotéticos derivados de ella sean asertóricos, no meramente problemáticos (24). La felicidad como fin y motivo naturales del hombre es una idea clara en la filosofía moral de Kant.

Pero ¿en qué consiste ese fin natural? ¿cuál es el contenido de su idea?. Ateniéndonos a los numerosos textos que hablan del asunto, creo que podemos establecer lo siguiente: felicidad es, ante todo, el concepto de una totalidad absoluta cuantitativa y cualitativa (25). Lo totalizado en esa idea son dos elementos de la naturaleza humana: todas las inclinaciones, cuya plena satisfacción exige, y el sentimiento de placer o agrado, - cuya máxima cualidad y duración comprende. Felicidad sería entonces un estado de plena realización o satisfacción de las tendencias humanas acompañado de la conciencia de contento que ese estado produce. Según se considere un elemento u otro de esa totalidad, las definiciones de la noción de felicidad varían sustancialmente. Así, por ejemplo, si nos fijamos en el primer aspecto, la felicidad resulta ser "la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensive, atendiendo a su variedad, como intensive, respecto de su grado, como también protensive, en relación con su duración") (26), o, por el contrario, reparando en

el segundo aspecto, "la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida y que, sin interrupción, acompaña toda su existencia" (27). En torno a estos dos polos pueden agruparse la mayoría de las definiciones de felicidad que Kant ofrece (28) y de las que he mencionado sólo las dos más representativas. Me parece claro que ambos aspectos son esenciales a la idea de felicidad y no veo dificultad en mantener los dos a la vez.

De todo esto se deduce que la felicidad no es un sentimiento concreto de placer, un estado sentido por el sujeto, sino un concepto, pero tampoco un simple concepto empírico, surgido por abstracción de distintas experiencias de satisfacción y agrado, de forma que cada una de éstas sería vista como un caso de felicidad, sino que, en cuanto contiene una totalidad que nunca, como tal, puede darse en la experiencia, es más bien una idea. Pero una idea "sui generis", pues carece de un rasgo esencial de toda idea de la razón, a saber, la capacidad de "determinar a -- priori tanto el conjunto de la multiplicidad como el lugar de cada parte" (29), no pudiendo, por tanto, constituir un sistema. Por ello no es una auténtica idea, sino, como dice Kant en la -- Crítica del Juicio, de forma no muy exacta, una idea proyectada "por el entendimiento desarrollado por la imaginación y el sentido" (30). Es decir, la felicidad sería la proyección racional en un todo absoluto de un conjunto de elementos que sólo son empíricamente conocidos (inclinaciones y sentimientos). Pero justamente porque es la elevación a totalidad de una serie de elementos empíricos y no la unificación de esos elementos mediante una idea dada a priori, la felicidad no puede constituir un todo articulado, pues carece de hilo conductor y resulta, así, una idea radicalmente indeterminada: no podemos conocer de forma estricta --- cuántos elementos la integran ni cuál es su mutua disposición u ordenación. Por ello la búsqueda de la felicidad constituye para nosotros un problema. Todo nuestro saber acerca de esto proviene de nuestra experiencia personal o de la "experiencia de la vida" acumulada de generación en generación y "no significa, en realidad, nada más que experiencia elevada a generalidad (Allgemeinheit) por medio de la inducción (secundum principia generalia, -

non universalia)"(31). Lo cual no quita nada a la racionalidad de la idea de felicidad, que no es un simple sentirse bien, sino un concepto que va mucho más allá de todo sentimiento particular da do. Por ello la aspiración a la felicidad es propia de un ser ra cional: sólo para éste tiene sentido plantearse la tarea de ser feliz.

Pero, me parece un rasgo típico de la antropología de - Kant, el que, ante la indeterminación del concepto de felicidad, el sentimiento de placer constituya el modo humano de precisarlo. Es decir, ante la tarea de decidir in concreto qué elementos integren el todo de la felicidad (qué objetos van a satisfacer nue tras tendencias) y cuáles sean los medios para realizarla, la -- conciencia del agrado que les acompaña es el elemento determinan te. Ya el Teorema I de la Crítica de la Razón Práctica nos había señalado que, en general, el placer es la razón suficiente de -- nuestro desear un objeto y el Teorema II definía claramente la - felicidad por el agrado que conlleva. Pero dos textos posterior-- res de la misma obra muestran explícitamente que lo bueno --aque- llo que es apetecido como algo que satisface o plenifica un de-- seo o inclinación-- es determinado de forma natural por el placer (Lust) que produce: "Si el concepto del bien no es derivado de y na ley práctica que le preceda, sino que más bien debe servir de fundamento a ésta, entonces sólo puede ser el concepto de algo - cuya existencia promete placer... Y así el concepto de lo que -- sea inmediatamente bueno vendría a parar solamente a aquello con que inmediatamente está enlazada la sensación de placer (Vergnü- gen) y el concepto de lo absolutamente malo tendría que ser refe rido sólo a lo que excita inmediatamente dolor (Schmerz)" (32). Y, más adelante, "pero no teniendo este concepto (lo bueno) nin- guna ley práctica a priori como hilo conductor (Richtschnur), no se podría poner la piedra de toque de lo bueno o de lo malo más en la conveniencia (Übereinstimmung) del objeto con nuestro sen- timiento de placer o displacer" (33). Otros textos poseen tam-- bién el mismo sentido (34). Parece, pues, bastante claro que el segundo elemento constitutivo de la noción de felicidad, el sen- timiento de placer, es el índice para reconocer lo que constitu-

ye el primer elemento, a saber, la satisfacción de las tendencias, y, con ello, la piedra angular de la idea toda de felicidad. No hay felicidad sin la conciencia empírica de bienestar y es ésta conciencia la que determina qué objetos de deseo han de verse como realizadores de felicidad. El "hedonismo de la facultad de desear" muestra una vez más su papel capital en la concepción kantiana de la naturaleza humana y muestra con qué rigor Kant ha tomado en serio la elevación del sentimiento a una facultad independiente de razón y voluntad. Pero, con esta determinación de la felicidad por el sentimiento, no cabe duda de que la idea de felicidad pierde, como ha señalado Reiner (35), todo sentido ontológico, para pasar a un concepto cuyo componente fundamental es la conciencia empírica de sentirse bien. Pero esto es un problema en el que no debemos entrar.

Conocido el contenido del concepto de felicidad, se comprende perfectamente que no sea un objeto de deseo entre otros, sino que, en cuanto recoge en sí todos los objetos propuestos por nuestras tendencias, es más bien "la materia de todos los fines del hombre en la tierra" (36), "el conjunto de todos los fines del hombre posibles por la naturaleza" (37) o "el título general de los fundamentos de determinación subjetivos" (38). Es el concepto que nos suministra los fines concretos y desde el cual apreciamos su valor. Por ello mismo el eudemonismo es la ética material por excelencia.

2. La crítica del eudemonismo

Al comienzo del capítulo dábamos una caracterización provisional de la teoría eudemonista. Conviene ahora precisarla más detalladamente. En principio, es preciso distinguir en el eudemonismo dos aspectos harto distintos: por un lado, es una doctrina acerca de la acción humana en general, que sostendría que la propia felicidad es el bien supremo, esto es, el fin último e incondicionado y, a la par, el motivo primordial del obrar humano; por otro lado, es una teoría acerca de la moralidad de la acción. En el primer caso el eudemonismo es una teoría antropológica o psicológica; en el segundo caso es una doctrina propiamente

ética. Ambos aspectos son relativamente independientes y han de ser distinguidos, pues su significación es fundamentalmente diversa. Pues bien, la crítica que Kant dirige al eudemonismo se refiere a éste como doctrina moral, no como doctrina antropológica. En el plano de la acción humana en general, hecha abstracción de su moralidad, Kant, como hemos visto, está muy cerca de un eudemonismo teñido de hedonismo.

Ahora bien, dentro del eudemonismo como teoría de la moralidad, podemos a su vez distinguir dos formas. Una primera forma sostendría que el bien moral es todo aquello que forma parte del ideal de la felicidad o que contribuye a su logro. Una segunda forma sostendría que, supuesto ya el conocimiento de lo bueno moral, la felicidad es lo que nos lleva a obrar moralmente, pues la virtud hace feliz. El primer tipo de eudemonismo es más fuerte, pues determina por medio de la felicidad la noción misma de moralidad, mientras que el segundo tipo deja abierta la posibilidad de que esa determinación se realice por otra vía, pero supone que el motivo del bien obrar es la felicidad que conlleva. Ambas formas de eudemonismo, aunque no son explícitamente distinguidas por Kant, son, a mi modo de ver, rechazadas por su crítica, pues ambas se muestran incompatibles con los datos de la conciencia moral.

La crítica kantiana de la teoría moral eudemonista no es, como ya he señalado, más que un examen de la capacidad de dicha teoría para fundamentar el "concepto de moralidad" que nos ofrece la conciencia. Esta nos muestra en qué consiste la moralidad; se trata ahora de ver si el eudemonismo puede avenirse con esa representación de la moralidad. También aquí el dato esencial que hay que explicar es la universalidad y necesidad del deber moral.

Partiendo de esta base, podemos ver en la obra de Kant varios argumentos que muestran la incompatibilidad del eudemonismo con nuestra representación de la moralidad.

1. Un primer argumento proviene de la indeterminación de la idea de felicidad (39). El principio de la felicidad como bien

supremo da origen à múltiples deberes, como por ejemplo, "Debes buscar la riqueza " o "debes promover la felicidad del prójimo" (supuesto, claro está, que ambos objetos sean vistos como partes o medios para la felicidad). Pero, como la felicidad no es una auténtica idea que ofrezca a priori un criterio para discernir los elementos que la integran y su interna ordenación, resulta que saber si determinados objetos son componentes de la idea de felicidad o medios conducentes a la misma, o si ciertos objetos, estimados como adecuados a la felicidad, son integrables entre, sí, constituye un problema irresoluble, que sólo la experiencia, individual y colectiva, ayuda poco a poco a solventar. Es, pues, claro que no existe un indicio objetivamente válido para considerar una determinada acción como conveniente con la felicidad, si no que, por el contrario, tal consideración reposa en "la condición subjetiva contingente de que éste o aquel hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad " (40), lo cual depende, a su vez, de sus peculiaridades caracteriológicas, culturales, etc. De todo esto resulta que los deberes fundados por el principio de la felicidad no pueden poseer la universalidad y necesidad estrictas -la incondicionalidad que caracterizan al deber moral-, pues su derivación a partir del principio depende de condiciones subjetivas, con lo cual no pueden considerarse válidas para todo ser racional ni poseer una necesidad práctica absoluta.

2. Un segundo argumento se basa en lo que más arriba he denominado el modo humano de determinar la indeterminada idea de felicidad. Lo que en último extremo me lleva a que cuente esto o aquello como perteneciente a la felicidad es su relación con el sentimiento de placer: sentir placer ante un objeto o su representación es la condición de que yo lo adopte como integrante de la felicidad. Pero entonces es inevitable la crítica expresada por el Teorema I: sentir agrado es algo que sólo puede surgir ante la presencia (real o representada) de un objeto, del cual depende para que el sentimiento se dé (41). Por tanto, es imposible conocer antes de la experiencia efectiva de esa relación en-

tre objeto y sentimiento, si dicho objeto va a ser o no acompaña do por placer. La determinación del concepto de felicidad descansa, pues, en una condición necesariamente empírica, dependiente, además, de las peculiaridades del sentimiento en cada sujeto. De esta forma los deberes basados en el principio de la propia felicidad no pueden aspirar a universalidad y necesidad auténticas, pues es la inducción a partir de la experiencia de la conciencia del agrado el fundamento por el que las derivamos del principio. El deber así fundado es un deber condicionado por las particulares características del sujeto, justamente lo contrario del deber moral, que aparece como incondicionado por todo deseo o tendencia subjetivos.

3. Un tercer argumento toma pie en la idea de felicidad como fin natural y propio de la naturaleza humana y constituye la base sobre la que, en definitiva, se asientan los anteriores argumentos. Estos han mostrado que los deberes derivados de la felicidad no pueden ser categóricos a causa de la indeterminación de la idea de felicidad. Pero hay algo más radical: esa indeterminación tiene su base en que la felicidad implica una relación esencial con la naturaleza humana, cuya plenificación es. Ahora bien, cómo esté constituida ésta, cuáles sean sus rasgos distintivos, etc., es algo que sólo puede ser conocido a través de la experiencia y de nuestra forma de razonar sobre ella, la inducción (42). No es lo decisivo que la naturaleza humana esté constituida de tal forma que su facultad de desear sea movida por el sentimiento de placer, sino que sea cual sea su constitución --- nuestro conocimiento de ella es siempre empírico. Esta es la razón última por la que la idea de felicidad, basada en la naturaleza humana, no puede fundar imperativos categóricos, sino sólo recomendaciones prácticas para la consecución de la felicidad, a adecuadas a nuestro progresivo conocimiento de la naturaleza humana. Toda proposición práctica fundada en este conocimiento ha de carecer necesariamente de una verdadera universalidad, dado el carácter empírico-inductivo de dicho conocimiento. La filosofía moral, que busca el fundamento de la moralidad, ha de huir de to

do ensayo de situar éste en la naturaleza humana, no por alguna suerte de pesimismo sobre ella, sino por la imposibilidad lógica de fundar dicha moralidad en la peculiaridad de la naturaleza humana y en nuestro conocimiento de ella.

4. Por último, encontramos un argumento distinto de los anteriores y de quizá menor fuerza contra el principio de la propia felicidad, dirigido, no ya a mostrar su incapacidad para fundar deberes, sino a poner de relieve la imposibilidad de que el principio mismo sea ley universal. Aunque tal principio tenga carácter incondicionado, en el sentido de que es un principio último, no condicionado por otros deseos del sujeto, sostiene Kant que nunca puede tener el carácter de ley que percibimos en los deberes morales. El texto de la argumentación dice así: "Es de extrañar que, porque el anhelo de felicidad sea universal y, por consiguiente, también la máxima por la cual cada uno lo pone como fundamento de determinación de su voluntad, que por eso haya venido a la mente de hombres de entendimiento darla como ley práctica universal. Pues si en lo demás una ley universal de la naturaleza lo hace todo coincidente, aquí, en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, saldría como consecuencia precisamente lo más contrario de la coincidencia, la más grave contradicción y la total destrucción de la máxima misma y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar), el cual, si bien puede concordar por casualidad también con las intenciones de otros, dirigidos de igual modo a sí mismos, no es, sin embargo, ni con mucho, suficiente para una ley, porque las excepciones, que ocasionalmente hay derecho a hacer, no tienen fin y no pueden ser comprendidas determinadamente en una ley universal" (43). El sentido de la argumentación parece claro: en una ley moral, tanto el fundamento de determinación (el deber o respeto a la ley) como el fin propuesto (la acción mandada) son objetivamente válidas, es decir, idénticas para todo sujeto -justo en eso consiste su universalidad-. Esta validez universal lleva a pensar en lo que Kant llama un reino de los fi

nes, "un enlace sistemático de los seres racionales por leyes ob-
jetivas comunes" (44), es decir, una fundamental coincidencia en
los fines de todos los seres racionales junto con una avenencia
mutua entre sus acciones. Ahora bien, esto resulta imposible con
el principio de la propia felicidad, pues, si bien puedo pensar
sin contradicción que todo ser racional pudiera adoptarlo, esa a-
dopción no conduce a una unidad de fines entre todos los sujetos,
sino más bien a una divergencia, pues ni el objeto querido ni el
fundamento de determinación es el mismo en cada sujeto (la feli-
cidad propia es, por definición, distinta en cada individuo), --
con lo que no hay fundamento lógico para pensar en una coinciden-
cia armónica entre todos los seres racionales. Toda concordancia
sería, como señala Kant, casual.

Esta crítica contra la ética eudemonista, que hemos mos-
trado en detalle, afecta a las dos formas de eudemonismo. No só-
lo la primera forma queda refutada por incompatible con la idea
del deber moral, sino que también la segunda forma, el eudemonis-
ta que piensa que el motivo para actuar conforme al deber moral
es que éste lleva a la felicidad, queda igualmente rechazada. --
Pues, aunque este eudemonismo pueda parecer que reconoce la obje-
tividad del deber, de facto en su actuación la está desdiciendo,
porque, al situar el motivo en la felicidad, está haciendo de és-
ta condición de la ley moral y tornando subrepticamente un impe-
rativo categórico de validez universal en hipotético, esto es, -
condicionado por el deseo subjetivo de felicidad: "dado que quie-
ro ser feliz, debo cumplir con la ley moral". En último extremo
la segunda forma de eudemonismo se aproxima a la primera, pues -
el valor de hecho concede al deber moral proviene de su convenien-
cia para la felicidad.

La crítica kantiana al eudemonismo como una ética empí-
rica, de fundamentación inductiva, que no puede dar razón de la
moralidad, pone de manifiesto la que, a sus ojos, es en realidad
el eudemonismo: una teoría, quizá acertada, acerca del obrar hu-
mano elevada, por un insuficiente conocimiento de lo que la mora

lidad sea a doctrina ética. Si se repara en el verdadero sentido de nuestra idea de bondad moral -tal me parece ser el sentir de Kant-, no es posible considerar el eudemonismo como una teoría de la moralidad, sino que, por el contrario, aparece con toda claridad que el deber y el bien moral del que puede hablar un eudemonista se sitúan más acá de la moralidad, en un punto situado fuera del plano de lo moral. Con sólo buscar la felicidad no se ha entrado, ni con mucho, en el terreno de la moralidad de la conducta. Este es el mérito grande de la obra moral de Kant, generalmente reconocido: el haber deslindado la moralidad de todos los otros terrenos con los que tradicionalmente se hallaba confundida. Respecto del eudemonismo, su mérito es, a mi juicio, haber fundamentado, con enorme rigor filosófico, "que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno" (45), y que, por consiguiente, la tarea de ser bueno no se deriva de la de ser feliz. Entre felicidad y moralidad ha de haber algún lazo, pues ambas son tareas naturales, propias del ser humano, pero ese lazo no puede consistir de ningún modo en lo que el eudemonismo pretende.

El Imperativo Categórico como ley práctica fundamental, resultado general de la crítica a las éticas materiales.

El análisis de los principios posibles de la razón práctica concluye o, por mejor decir, está todo él enderezado al establecimiento de aquél principio que se revela como el único capaz de convenir a la moralidad. Este principio es denominado por Kant ley fundamental (Grundgesetz) de la razón pura práctica, porque justamente manifiesta que la razón pura es práctica.

Pero a esa ley fundamental se llega, en la Crítica de la Razón Práctica, mediante la crítica de los principios prácticos materiales. Su establecimiento es el lógico corolario de ese examen crítico. En qué sentido es esto así, se encarga de explicarlo el Teorema III, cuyo enunciado dice: "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede

sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad no según la materia, sino sólo -- según la forma" (46). El razonamiento que sigue, aceptada ya la refutación de los principios materiales, es sencillo: Una máxima es un principio subjetivo de una voluntad. Para que esa máxima -- tenga carácter moral tiene que poseer la universalidad que reconocemos en el deber moral. Pero si esa máxima es un principio -- práctico material, es decir, un principio que pone el fundamento de determinación en el objeto del querer, entonces, como muestra el Teorema I, ese principio queda sometido a una condición empírica (la recepción de placer o dolor), con lo que, al no poder -- tener otro fundamento que la inducción, su universalidad cae por tierra. Ahora bien, toda ley (o todo principio que aspira a serlo) consta de materia y forma; la materia es el contenido u objeto, en el caso de una ley práctica, la acción mandada; la forma, la universalidad, el carácter de ley. Dado que la materia no puede ser el fundamento de determinación, no quedan más que dos posibilidades: o bien no puede haber principios prácticos universales, o bien la mera forma de ley, la universalidad, es suficiente como fundamento de determinación. Y éste ha de ser el caso, -- si queremos estar en concordancia con el concepto de moralidad. Mi máxima, para ser moral, habría de ser entonces un principio -- que dijera algo así como: "Debo querer tal acción por la universalidad que veo en ella", o, para decirlo con la fórmula de Kant, más compleja, pero más directamente aplicable por la conciencia: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de una legislación universal". Tal formulación expresa perfectamente la condición requerida, pues, al exigir categoricamente que la máxima valga como principio universal, está diciendo que la universalidad es lo que debe moverme a acoger esa máxima. Sólo si la "ley fundamental" de la razón práctica tiene este carácter formal, respetamos los datos inmediatos de la conciencia moral. Tal es el resultado de la inspección por los principios prácticos de la razón.

NOTAS

- (1) Cfr. La introducción que abre el cuadro de los principios materiales de la moralidad en KpV, AK. V, 68.
- (2) Esto es más evidente en la Crítica de la Razón Práctica, que parte de los principios prácticos en general. Pues si se trata de ver cuáles de entre esos principios son aptos para ser ley moral, es claro que la universalidad estricta es el criterio decisivo.
- (3) Véase a este respecto capítulo III, pag. 77
- (4) KpV, AK. V, 21.
- (5) Ibidem.
- (6) Gr. AK. IV, 427
- (7) Por ejemplo: KpV, AK. V, 58 y 63.
- (8) Por ejemplo: Gr. AK. IV, 427 y 444.
- (9) KpV, AK. V, 21.
- (10) Obsérvese la estrecha relación de esta afirmación con la -- concepción kantiana de la facultad apetitiva que hemos puesto de relieve en el capítulo II.
- (11) Reiner ha señalado, en su ya citado artículo Kants Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit, la ambivalencia en este punto de los textos de la Crítica de la Razón Práctica: Mientras unas veces Kant parece pensar en un placer esperado, en otros parece hablar de un placer en la representación. Sin embargo, aun reconociendo esta -- falta de claridad de los textos, me parece necesario adoptar la segunda interpretación, pues es la que explícitamente aparece en el lugar decisivo del Teorema I. Además, no se trata sólo ni principalmente de un examen de coherencia intertextual sino de ahondar en el sentido de la crítica a la ética material que resulta, con esta interpretación, mucho más plena y precisa. Me importa advertir que Scheler, en su crítica al formalismo, parece no considerar más que el placer esperado que supone una experiencia previa de la realidad del objeto: Se espera placer porque ya se ha tenido experiencia de que el objeto lo produce. Cfr. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, - Bern, 1966 (5ª edición), pag. 138.

- (12) M. S., AK. VI, 215.
- (13) MS, AK. VI, 215-216
- (14) Por ello tiene Kant plena razón al hacer notar que esta diferencia entre máxima y ley "parece a primera vista una simple minucia de palabras; pero es la caracterización verbal de la más importante diferencia que puede ser considerada - en las investigaciones prácticas" (KpV, AK. V, 26).
- (15) Cfr. capítulo II, pag. 38
- (16) Esta es la idea de Scheler, para quien la crítica kantiana a la ética material "hat ihre tiefsten Wurzeln in der unzureichenden Vorstellungen, die sich Kant vom Wesen des emotionalen Lebens und vom Wesen der Werte sowie deren Beziehungen zueinander gebildet hatte" (op. cit., pag 246).
- (17) Cfr. Gr, AK. IV, 389, 390, 410; MS, AK. VI, 217.
- (18) Mediación racional significa que la voluntad es movida por la racionalidad del objeto. Esto puede suceder de dos formas: o bien por la apreciación de la absoluta validez del objeto (ética formal) o bien por la apreciación de la validez del objeto como medio para otro deseo (ética material, imperativos hipotéticos). Pero no hay que olvidar que esta segunda forma de mediación racional supone, en último extremo, un deseo inmediato de un objeto, un deseo no racional. De esto es de lo que se trata en la crítica a los principios prácticos materiales.
- (19) Estas líneas no deben verse como una crítica a la "ética material de los valores", sino como un esfuerzo por comprender la posición de Kant. Me encuentro todavía muy lejos de poder tomar postura decidida ante la controversia de Scheler con Kant. Para el examen de esta confrontación pueden verse, en defensa del formalismo, la tesis doctoral de la profesora Ingeborg Heidemann, Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers, Diss. Köln, 1948 y la de K. Alpheus, Kant und Scheler, Diss Freiburg, 1930. También, desde otra perspectiva, el artículo de Reiner ya citado.
- (20) H.J. Paton, The Categorical Imperative, London, 1947, VIII, 8, ha puesto de relieve la presencia, bajo el nombre de felicidad, de dos nociones distintas, según él, difícilmente conciliables. Yo, sin embargo, no veo tal dificultad.
- (21) Gr. AK. IV, 416.
- (22) KpV, AK. V, 37.
- (23) KpV, AK. V, 25.

- (24) Cfr. Gr., AK. IV, 415.
- (25) Cfr. Gr., AK, IV, 418: "zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze... erforderlich ist".
- (26) KrV, A806/B834.
- (27) KpV, AK. V, 22.
- (28) En torno al primer elemento: Gr. AK, IV, 399, 405; KpV, AK, V, 73, 147.
En torno al segundo elemento: Gr. AK. IV, 393; MS, AK. VI, 387.
- (29) KrV, A832/B860.
- (30) KU, AK, V, 430. Más tajantemente y con expresión inadecuada, señala en Gr. AK. IV, 415 que la felicidad "no es una idea de la razón, sino de la imaginación".
- (31) MS, AK, VI, 215.
- (32) KpV, AK, V, 58.
- (33) KpV, AK, V, 63.
- (34) Véase, por ejemplo, la reflexión 610: "Placer (Verqünen) y dolor se sienten sin que uno pueda hacerse el menor concepto de ellos, pues son influjos inmediatos sobre la conciencia de la vida. Pero sólo si reúno la suma de mis placeres y dolores en un todo, de acuerdo con el cual aprecio la vida como digna o indigna de ser deseada, sólo si me deleito en el placer y me apeno en el dolor, me tengo por feliz o infeliz, e incluso lo soy".
- (35) Cfr. Reiner, H: Die philosophische Ethik, Heidelberg, 1964, pag. 52.
- (36) KU, AK, V, 430.
- (37) Ibidem.
- (38) KpV, AK, V, 25.
- (39) Cfr. Gr., AK, IV, 418-419; KpV, AK, V, 25.
- (40) Gr., AK, IV, 416.
- (41) Por eso los sentimientos pertenecen a la sensibilidad en -- cuanto facultad esencialmente receptiva.
- (42) Cfr. Gr., IV, 410.

(43) KpV, AK, V, 28.

(44) Gr., AK, IV, 433.

(45) Cfr. ^{Gr.}AK, IV, 442.

(46) KpV, AK, V, 27.

CAPÍTULO VI

EL ORIGEN A PRIORI DE LOS PRINCIPIOS MORALES.

El Imperativo Categórico como expresión del origen a priori del deber.

El Imperativo Categórico, el camino hacia el cual hemos pacientemente seguido, se ha revelado como el principio supremo de la moralidad, como aquel principio que recoge el fundamento - de nuestra representación de la moralidad. Hemos visto cómo desde la conciencia moral ordinaria se llega a la formulación del principio y cómo esta fórmula expresa el contenido de la moralidad (1). El Imperativo Categórico tiene la virtud de poner explícitamente de manifiesto lo que supone el concepto común de moralidad; tener conciencia de deberes y ver el valor moral de una conducta no en la mera actuación conforme al deber, sino también por deber, significa el reconocimiento de una legalidad objetiva -una ley en el preciso sentido kantiano- y, a la vez, la conciencia de que esa ley debe ser el fundamento de determinación de la voluntad. La fórmula (2) del Imperativo Categórico muestra esto mediante la exigencia categórica de que las máximas de una voluntad sean a la vez leyes, lo cual significa: 1º que los principios subjetivos han de poder ser universalizados, han de valer como -leyes universales, lo que supone reconocer una legalidad no emanada de deseos subjetivos (individuales o de grupo); 2º que, al hacer de la universalización de las máximas un deber categórico, es decir, no sometido a deseo previo alguno, la universalidad, la forma de ley (la ley en cuanto ley) es una condición no condicionada, algo que debe ser querido por sí mismo; en una palabra,

que lo que aparece como una ley a la conciencia debe ser querido porque es una ley.

Esta segunda consideración sobre el significado del Imperativo Categórico nos pone en situación de percibir otro de los aspectos que dicho principio encierra: el origen a priori, racional, de todos los conceptos y principios morales. Que los distintos deberes que conocemos como morales no pueden proceder de conocimientos prácticos empíricos, sino completamente a priori de la razón, es algo dado ya en la simple conciencia del deber que muestra el conocimiento vulgar: si el deber moral aparece dotado de universalidad y necesidad estrictas (3), ¿cómo puede proceder de la experiencia? Esta es la razón, sabemos ya, de la crítica kantiana a las éticas materiales. La convicción de que el deber moral, para valer como tal, ha de tener su asiento en la razón y no en conocimientos empíricos, tiene su base en nuestra representación de la moralidad, no en un legalismo arbitrario.

En esta convicción reposa un texto esencial de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, que, colocado en el Prólogo, sin un previo análisis de la conciencia del deber, resulta duro y arbitrario para quien inicia la lectura de la obra: "Que tiene que haber una filosofía moral semejante (una filosofía moral pura) se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar - que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez - limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe - buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias de la naturaleza en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un principio que siendo universal en cierto respecto, se a

siente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral" (4). El origen a priori de los principios morales es una exigencia de "la idea común del deber y de las leyes morales": si nuestra representación de la moralidad es tal como aparece, los deberes de que tenemos conciencia han de "tener su asiento y origen completamente a priori, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa" (5).

El Imperativo Categórico, que expresa el principio supremo de la moralidad, no puede por menos de recoger también esta idea en su fórmula. ¿Cómo? El mandato categórico de la universalización significa, decía, la condición incondicionada de todo fin (moral) de la voluntad. Pero la forma de ley, la estricta universalidad, es el signo de una fuente a priori de conocimiento, la razón. Por tanto, hacer de la universalidad la condición, no condicionada a su vez, de la moralidad de un fin, equivale a decir que el fundamento de que un objeto posible de la voluntad sea un deber moral estriba en su carácter racional; la racionalidad de una acción, en el sentido de su absoluta validez, es la razón última de que ésta aparezca como una obligación. Sólo porque vale para todos vale para mí. Esta es la idea de la obligación moral que manifiesta el Imperativo Categórico y que pone de relieve el supremo carácter racional de todo auténtico deber.

Pero la idea del origen a priori de los imperativos morales, enunciada en las anteriores consideraciones, requiere una mayor precisión, a fin de que se muestre, con plena nitidez, qué es lo propiamente apriórico en las leyes morales. Esto sólo puede lograrse con un análisis suficiente de la idea de deber.

La idea de deber.

"Si bien hemos sacado el concepto del deber, que hasta ahora tenemos, del uso vulgar de nuestra razón práctica, no debe inferirse de ello, en manera alguna, que lo hayamos tratado como

concepto de experiencia" (6). Estas palabras, que abren el segundo capítulo de la Fundamentación, expresan perfectamente lo -- que venimos diciendo: de un lado, el deber es un concepto que se da en la experiencia moral, pero, de otro lado, sus propios caracteres determinan que no se le pueda considerar un concepto empírico. ¿Qué encierra, pues, la noción de deber?.

Deber (7) significa la exigencia objetiva de hacer o evitar algo dirigida a una voluntad. El aspecto de objetividad manifiesta su origen a priori, la presencia de una legalidad racional. El aspecto de exigencia, de constricción, supone, como sujeto de esa exigencia, una voluntad que puede querer en sentido -- contrario al exigido, es decir, que puede ser movido a querer lo contrario a lo que el deber propone. Evidentemente, la idea de deber no tiene sentido para un ser absolutamente identificado -- con una legalidad; para que el deber pueda ser pensado, hay que presuponer una cierta distancia o desacuerdo entre el sujeto del deber y lo debido. A su vez, deber supone también, por parte del sujeto, libertad, en el sentido de no estar indefectiblemente sometida su voluntad a una legalidad determinada. Si lo estuviera, ¿qué significado podría tener pedirle que haga otra cosa?.

La idea del deber que presentan los textos de Kant recoge los aspectos señalados. "El concepto de deber (Pflichtbegriff) es, en sí mismo, el concepto de una constricción (Nötigung; Zwang) del libre albedrío por la ley" (8); "en sí mismo, deber no es otra cosa que la limitación o sometimiento (Einschränkung) de la voluntad a la condición de una legislación universal" (9). Dos -- son, pues, los elementos constitutivos de la idea de deber (10):

1) la ley moral, que es práctica, --se refiere al querer--, universal y necesaria --válida para todo ser racional. Estos dos caracteres hacen que sea objetiva, por oposición al mero principio subjetivo. La posesión de estas notas nos revela que es un -- producto de la razón pura y por consiguiente, un principio a priori puro, totalmente independiente de naturalezas particulares dadas. De esta forma, la ley moral, en tanto que ley, vale para todo agente racional, es decir, para todo ser dotado de razón y voluntad, incluso, por tanto, para Dios, cuya voluntad no puede --

ser pensada al modo de la humana. Todo agente racional está sometido a ella, aunque son distintas, como veremos, las formas de sometimiento.

2) una voluntad finita, esto es, una voluntad que puede ser movida a querer fines opuestos al deber, que, por consiguiente, puede ser determinada por motivos que no proceden de la razón. Tal es, de hecho, la voluntad humana. Una tal voluntad supone una naturaleza especial, no puramente racional, en donde se originen esas exigencias o reclamos ejercidos sobre la voluntad. Esa naturaleza peculiar, en el hombre, es para Kant, indudablemente la sensibilidad y, más concretamente, la vida apetitiva -- sensible, el conjunto de los impulsos, que Kant suele denominar con la palabra Neigung (inclinación) o Bedürfnis (necesidad) (11). La naturaleza sensible del hombre ejerce sobre la facultad de desear una poderosa influencia que puede determinarla, y efectivamente la determina, a querer los fines que le propone. Por ello múltiples textos se refieren a la voluntad humana con la denominación de voluntad "patológicamente afectada" (12).

Pues bien, el deber (Pflicht) en el sentido formal del término --la obligación moral-- es concebido por Kant como la relación de dependencia que existe entre una voluntad finita y la ley moral objetiva: (13). Ante la ley moral, la situación de la voluntad humana, que no quiere siempre de acuerdo con ella, es la de sentirse obligada, constreñida a algo; por ello la ley tiene para ella un carácter imperativo. El origen de la noción de deber parece, pues, que hay que entenderlo del siguiente modo:

Existe la ley moral pura, tal como la hemos descrito, -- que representa una determinada acción como objetivamente necesaria para un agente racional; así, por ejemplo, "un agente racional quiere (necesariamente) como algo bueno la felicidad del prójimo". Una voluntad racional pura quiere siempre según esa ley, de forma que la ley objetivamente necesaria es también subjetivamente necesaria, pues carece de razones para no querer lo que es bueno: hay una perfecta adecuación entre la máxima y la ley, o, dicho más estrictamente, máxima y ley se identifican. Pero, para

la voluntad humana, dado que por su constitución puede querer fines distintos e incluso opuestos a los que la razón pura le dicta, no existe tal identificación: toda acción objetivamente necesaria es subjetivamente contingente, ya que poseemos motivos, -- procedentes de nuestra naturaleza para no querer según esa ley. Esa radical diferencia entre el querer humano y el querer exclusivamente racional, esa particular constitución de la naturaleza humana es quien funda la forma imperativa de la ley moral. "Un arbitrio patológicamente afectado (aunque no determinado por esa afección y, por tanto siempre libre) lleva consigo un deseo que surge de causas subjetivas y por lo mismo puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro objetivo y necesita, por tanto, una resistencia de la razón práctica, como constrictión moral, resistencia que puede ser denominada una coacción -- (Zwang) interior, pero intelectual" (14). El deber, la constrictión moral es la forma humana de conocer los fines objetivamente necesarios; ¿cómo podría el hombre, para quien todo fin es subjetivamente contingente, conocer lo objetivamente necesario, válido para todo ser racional? La conciencia de la obligación moral es el correlato humano de la absoluta validez de la ley moral. La necessitas obiectiva se torna para el hombre en necessitatio, Nötiqung.

La ley moral cobra, pues, para la naturaleza humana una forma imperativa. Pero no una impertividad cualquiera, sino la -- precisa forma de un imperativo categórico. La traducción de la ley moral al lenguaje imperativo, propio de la moralidad humana, sólo puede hacerse en forma categórica: universalidad y necesidad estrictas quedan rotas si se presupone una condición contingente en el agente racional, como sucede en todo imperativo hipotético. La ley moral "todo agente racional quiere promover la felicidad del prójimo" es para nosotros un imperativo categórico: "debes -- promover la felicidad del prójimo".

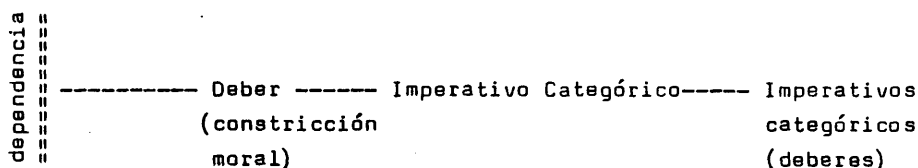
Esta distinción entre ley moral e imperativo categórico tiene una importancia radical, pues pone de manifiesto que lo -- bueno moral es, en sí mismo, ajeno a toda constrictión, a todo --

carácter de bitorio. Este surge sólo, como estamos viendo, cuando se presupone una voluntad que "no es en sí plenamente conforme con la razón (como sucede realmente en los hombres)" (15). Aunque la noción de deber es esencial para la moralidad humana, lo moralmente bueno o malo no se define por el deber. Por ello es una falsa representación de la doctrina kantiana decir que, en ésta, la idea de deber es anterior y más fundamental que la idea de bien. Kant parte de la vivencia del deber, presente en la conciencia moral, (y, en este sentido, el deber sí es lo primero), para, mediante el análisis de su significado, mostrar que tiene su fundamento en una legalidad racional pura, que contiene, como su materia, las acciones moralmente buenas. Es claro, pues, que éstas no dependen del deber, sino al revés. Es indudable que Kant ha acentuado enormemente el papel del deber en la moralidad, no sólo por constituir un dato primario de la conciencia moral, sino para subrayar frente a toda forma de entusiasmo o sentimentalismo morales -o, en expresión kantiana, misticismo-, que la situación moral del hombre está muy lejos de una plena identificación con lo que conoce como bueno: "el grado (Stufe) moral en que está el hombre (...) es respeto hacia la ley moral. La intención que le es obligada para cumplir esa ley es: cumplirla por deber, no por voluntaria inclinación, ni siquiera por un esfuerzo no mandado y emprendido gustoso por él mismo. Y el estado moral en que puede estar siempre es la virtud, es decir, la intención moral en la lucha y no la santidad en supuesta posesión de una completa pureza en las intenciones de la voluntad" (16). Al no ser entes racionales perfectos, "nos encontramos bajo una disciplina de la razón" y, por ello, "deber y obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral" (17). Una moralidad ajena a toda idea de obligación sólo podría ser, para Kant, resultado de una ignorancia de la condición humana, de una inadvertencia de su radical finitud y dependencia. Pero insistir en la importancia del deber no significa que éste sea el concepto moral último.

El origen a priori de los deberes morales.

El resultado de la indagación precedente en la génesis de la noción de deber podemos esquematizarla así:

Leyes prácticas puras



Naturaleza humana

Establecido así el origen del concepto de deber, parece lícito preguntarse: ¿hasta qué punto el deber y las leyes morales imperativas son proposiciones prácticas a priori, dado que suponen la naturaleza humana? A mi modo de ver, esta investigación sobre el origen de la noción de deber no le resta carácter a priori, sino que lo confirma. Como hemos visto, el deber surge cuando la ley moral, producto de la legislación práctica de la razón pura, determina a nuestra voluntad, sensiblemente afectada. Esta idea de "voluntad sensiblemente afectada" es un concepto empírico, extraído de la experiencia de la naturaleza humana. Ahora — bien, yo puedo deducir, dadas la ley práctica objetiva y la voluntad humana, totalmente a priori, sin recurrir para nada a la experiencia, que la ley moral ha de ser para el hombre necesariamente deber, constricción (18). El fundamento esencial del deber es la necesidad incondicionada de la ley moral para todo ser racional: sin ella no existiría para nosotros esa constricción absoluta que es el deber. Este supone, no hay duda, la influencia posible sobre la voluntad de ciertas tendencias naturales como — motivos extrarracionales, pero jamás podría el deber ser extraído de la constitución de nuestra naturaleza; más bien deber indicar justo lo contrario: el sometimiento necesario de la voluntad humana a la ley de la razón pura. El deber es, pues, un concepto a priori, es decir, independiente de la experiencia, no proceden

te de nuestros conocimientos empíricos de la naturaleza individual o social, pero no puro, pues contiene algo empírico. Los imperativos categóricos que constituyen para el hombre las leyes morales son, con mayor razón, conocimientos a priori, pues no son sino la mera traducción al lenguaje imperativo de las leyes prácticas de la razón pura; son, por consiguiente, productos a priori de la razón.

Podríamos sintetizar la cuestión del origen del deber de la siguiente manera:

1. ¿Cuál es el fundamento de que las leyes morales tengan carácter imperativo? Respuesta: la particular constitución de la naturaleza humana.

2. ¿Cuál es el fundamento de que haya deber en general, es decir, una restricción absoluta de la voluntad? Respuesta: la existencia de leyes prácticas puras, la existencia de acciones necesarias para todo ser racional.

Apéndice: El concepto de deber y la estructura de la filosofía moral.

En el capítulo I anunciábamos que la estructura de la filosofía moral, tal como la presentan los textos fundamentales, ofrecía, a nuestro juicio, un problema claro: el que plantea la exigencia de una absoluta pureza racional de las leyes morales. Ahora, tras la dilucidación de la génesis del concepto de deber, es el momento de exponer y ensayar una interpretación satisfactoria.

No cabe duda de que la pureza de origen de las leyes morales es algo que Kant ha tratado con todas sus fuerzas de poner a salvo. La idea de una Metafísica de las Costumbres no hace, en el fondo, otra cosa que recoger ese pensamiento. De acuerdo con esa idea del necesario origen racional de los principios morales, Kant concibe la Metafísica de las Costumbres, -sistema de los principios a priori de moralidad- y La Crítica de la razón práctica que ha de prepararla, como dos disciplinas filosóficas que han de exponer y derivar sus principios totalmente a priori, basándose en la naturaleza racional en general, sin la menor referencia

a la naturaleza humana, a la que se aplicarán, pero que no debe intervenir ni en su exposición ni en su fundamentación. Parece, pues, que se trata de exponer las leyes en su estricta pureza, -- como leyes prácticas necesarias a todo ser racional, por consi -- guiente, todavía no como deberes. Este sería el planteamiento -- permanente de Kant, aunque con las vacilaciones que mencionába-- mos (19).

Caben, no obstante, dudas razonables de que esta concepción -- sea la única y definitiva en el pensamiento de Kant y la más ade -- cuada a su propia obra. Pues, tanto cuando se trata de estable-- cer la ley fundamental de la razón pura práctica" --objeto de una Crítica de la Razón Práctica--, cuanto de exponer las leyes mora-- les concretas --Metafísica de las Costumbres-- aparece de forma i-- neludible la idea de deber, con la referencia que ésta conlleva a la naturaleza humana: piénsese en el Imperativo categórico y -- en la fórmula-resumen de la moralidad: "Handle pfilctmässig aus Pflicht". Y Kant, al actuar así, está haciendo inequívocamente, según su letra e intención, Crítica de la razón práctica y meta-- física de las Costumbres. ¿Significa la presencia esencial de la idea de deber una contradicción con la pureza de la filosofía mo-- ral, tal como los textos kantianos, especialmente la Grundlegung, exigen? O, dicho de otro modo, ¿Cómo hay que entender la pureza de las leyes morales y de la filosofía moral? La investigación -- sobre la génesis del concepto de deber puede servirnos ahora co-- mo base de explicación.

La filosofía moral, tal como Kant la concibe, es una -- explicación y fundamentación de la moralidad humana en el modo -- en que los hombres la viven, y el núcleo de esa vida moral es la vivencia de hallarse sujeto a deberes. Al preguntarse por las -- condiciones de posibilidad de la moralidad es cuando aparece el origen a priori del deber y de las leyes a las que el hombre se siente sometido, y con ello el problema que nos ocupa. Kant descubre que las leyes morales, en cuanto deberes incondicionados, están fundados en leyes prácticas de la razón pura, válidas para todo ser racional, por tener su origen en la naturaleza de la ra

zón. A ese estar fundados en leyes prácticas de la razón pura es lo que Kant denomina "origen a priori de las leyes y principios morales" y cuando se descubre tal origen es cuando aparece la idea de una "metafísica de las costumbres". Tenemos entonces dos niveles:

1. Leyes prácticas universales y necesarias, válidas para todo ser racional.
2. Leyes morales, tal como el hombre las conoce, esto es, como deberes, conllevando, por tanto, una inevitable referencia a la naturaleza humana, fundadas en aquéllas.

Pues bien, mi idea es que a la exposición sistemática - del nivel 1) no se le puede llamar Metafísica de las Costumbres ni a la investigación de su posibilidad y límites Crítica de la razón práctica, pese a que así lo pueda insinuar el cuadro "oficial" de la filosofía moral. El auténtico sentido de la división de esta filosofía me parece que es el siguiente:

-Crítica de la razón práctica: investigación de la posibilidad, extensión y límites de la razón práctica en general, en la cual se muestra que la razón por sí sola -pura- es práctica, es decir, que las leyes morales (deberes, nivel 2), que mueven a una buena voluntad, están fundadas en leyes prácticas de la razón pura (nivel 1) y se establece el principio supremo de la moralidad, el Imperativo Categórico, en cuya fórmula se aprecia perfectamente esa fundamentación. La Crítica de la razón práctica tiene como resultado primordial la demostración del origen apriori de los deberes morales.

-Metafísica de las Costumbres: Sistemas de las leyes morales (deberes) en cuanto fundadas a priori (en el nivel 1). Exposición de los deberes concretos a que están sometidos los hombres.

En ambas ciencias morales el deber ocupa una posición central y necesaria. Significa esto, por tanto, que en la Crítica de la razón práctica y en la Metafísica de las Costumbres está supuesta, en la forma en que el concepto de deber lo supone, un rasgo fundamental de la naturaleza humana, contingente y empí

ricamente conocido, a saber, el de estar su voluntad "patológica-mente afectada". La pureza de ambas ciencias hay que entenderla, pues, en el sentido de su absoluta fundamentación a priori, no - en el sentido de total ausencia de elementos empíricos de la naturaleza humana. Si utilizamos la terminología estricta que Kant establece en la introducción de la Crítica de la Razón Pura (20), las leyes y principios morales serían, en tanto que deberes, conocimientos a priori pero no puros (21). Cuando Kant afirma que la Metafísica de las costumbres no contiene ni debe contener "nada empírico ni proveniente de la antropología" (22) no niega, a mi parecer, esa referencia contenida en el deber, sino tan sólo que en la naturaleza humana radique el fundamento de la obligación moral, que las concretas leyes morales sean empíricamente - extraídas de ella o que la materia del deber sea una simple traducción de determinadas tendencias naturales. Obsérvese que lo - que el deber supone de la naturaleza humana es muy poco: la posibilidad de determinación de la voluntad por motivos no provenientes de la razón; con ello no se ha dicho nada acerca de qué tipos de motivos son, qué tendencias fundamentales influyen, etc.; en definitiva, propiamente hablando, nada que pueda servir para fundar la moralidad. Es el fundamento a priori de los deberes morales lo que, como decía más arriba, Kant ha considerado necesario poner de relieve. Porque pensaba en esto y no en una pureza racional estricta, puede escribir "el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él" (23); rigurosamente hablando, este texto no tendría sentido.

Si no se admite esta interpretación de la pureza de la filosofía moral y se insiste en entenderla en la forma absoluta a que hacíamos referencia, a parte de impedir a la obligación moral su presencia en la ética propiamente dicha, se hacen ininteligibles y contradictorios dos textos, muy poco citados por los especialistas, pero de suma importancia para el tema que nos ocupa:

El primero, de gran claridad, se encuentra en la Intro-

ducción de la Crítica de la Razón Pura (24) y es mantenido y co_
regido en la 2ª edición, es decir, es posterior a la Grundlequng.
Hablando de la división de la filosofía trascendental, establece
Kant el criterio fundamental: que no entre en ella ningún concep
to que contenga algo empírico y añade: "Por eso, aunque los prin
cipios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales --
constituyen conocimientos a priori, no pertenecen a la filosofía
trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben
en los conceptos de placer y dolor, deseo, inclinación, etc.,
que son todos de origen empírico, al construir un sistema de mo
ralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos concep
tos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a supe
rar, sea como estímulo (Anreiz) que no debe convertirse en moti
vo. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía
de la razón pura y meramente especulativa. En efecto, todo lo --
práctico se refiere, en la medida en que implica motivos subjeti
vos (Triebedern), a sentimientos pertenecientes a fuentes empí
ricas del conocimiento." Este texto, único en el tema que nos a
fecta, muestra con evidencia que, mediante el concepto de deber,
se introducen necesariamente en el sistema de la moralidad pura,
determinados conceptos empíricos, justo aquellos que, como moti
vos posibles de nuestra facultad de desear, forman la idea de u
na voluntad patológicamente afectada a la cual, como sabemos, se
refiere el concepto de deber. Tal introducción de conceptos empí
ricos en el sistema de moralidad pura --Metafísica de las Costum
bres-- es imposible para el que se forme la idea estrecha de él --
que venimos combatiendo. (25).

El segundo texto es una nota al prólogo de la Crítica -
de la Razón Práctica (26), en la que Kant, tomando pie en la crí
tica que H. A. Pistorius había hecho de la "Fundamentación", tra
ta de precisar el papel de los conceptos psicológicos en una crí
tica de la moralidad. Para ello define las nociones de Vida, Fa
cultad de desear y Placer y añade a continuación: "para la Críti
ca no necesito más de los conceptos tomados de la Psicología".
Si una Crítica de la razón práctica ha de mantenerse al margen -
de toda antropología, ¿para qué puede necesitar de conceptos psi

cológicos? Aparece otra vez con claridad que la filosofía moral no puede evitar tomar en consideración ciertos aspectos de la naturaleza humana. Y ello porque le obliga la vivencia ética elemental del deber. Si nos fijamos en esas nociones que, según el propio Kant, la Crítica necesita, (Vida, como facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear, Facultad de desear y Placer), inmediatamente advertimos que se trata de la idea de un ser cuya facultad de desear es determinada por el placer --recuérdese el "hedonismo de la facultad de desear" de que hablábamos en el segundo capítulo--, es decir la idea de una voluntad --que cuenta con motivos no procedentes de la razón. Exactamente a quello que fuerza la forma imperativa de las leyes morales.

NOTAS

- (1) Véase supra, cap. IV y V
- (2) Prescindo aquí, por el momento, de las distintas formulaciones del Imperativo Categórico y su mutua relación.
- (3) Cfr. supra, cap. III, págs. 66-72.
- (4) Gr., AK, IV, 389
- (5) Gr., AK, IV, 411
- (6) Gr., AK, IV, 406
- (7) Me refiero al deber en sentido estricto (Pflicht) y, dentro de él, a su aspecto formal, al deber como forma. Para la comprensión de todo lo que sigue es imprescindible el análisis de la conciencia moral contenido en el cap. III.
- (8) MS, AK, VI, 379
- (9) "Das mag in der Theorie...", AK, VIII, 279-280
- (10) Dejo ahora sin tocar el tema de la libertad por no constituir un aspecto esencial del tema que nos importa aquí. En su momento habrá que detenerse especialmente en él.
- (11) Cfr. supra cap. II, pag. 42.
- (12) Huelga decir que "patológico" no significa aquí nada relacionado con enfermedad, sino con su sentido etimológico: pasión
- (13) Cfr. Gr., AK, IV, 439; KpV., AK, V, 32
- (14) KpV, AK, V, 32
- (15) Gr., AK., IV, 413
- (16) KpV., AK., V, 84
- (17) KpV., AK., V, 82
- (18) "...diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmen den Vernunft liegt". (Gr., AK. IV, 408)
- (19) Cfr. supra, cap. I, pág. 14.
- (20) KpV, A11/ 8 3

- (21) Es, por otra parte, conocido el uso promiscuo que, pese a su tajante distinción, hace Kant de los conceptos de a priori y puro, de tal modo que en la mayoría de los casos vienen a ser equivalentes.
- (22) Gr., AK., IV, 389. Cfr. op. cit., 410, KpV., AK, V, 8
- (23) Gr., AK., IV, 389. Subrayado mío
- (24) KrV., B 24
- (25) Me parece, por tanto, injustificado que M. Guérout (Vom - Kanon der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der prak--
tischen Vernunft, Kant-Studien, no tenga en cuenta suficientemente este texto a la hora de examinar la evolución que, respecto de la concepción de la filosofía moral se registra entre la primera y la segunda Críticas. Para Guérout el -- cambio es tal que, mientras la Crítica de la Razón Pura excluía la filosofía moral de la filosofía trascendental, los hallazgos de la Crítica de la Razón Práctica obligan a incluirla. Sin negar en absoluto tal evolución, que es real, -- no veo que la Crítica de la Razón Práctica contenga razones objetivas que contradigan las que expone el texto citado, -- sino que, más bien, como he tratado de demostrar, las supone. Queda además el dato de que dicho texto es casi contemporáneo de la Crítica de la Razón Práctica, pues pertenece a la 2ª edición de la Crítica de la Razón Pura.
- (26) KpV., AK., V, 9

CAPITULO VII

LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD, CLAVE DE LA MORALIDAD

El establecimiento del Imperativo Categórico como el -- principio supremo de la moralidad no es la única tarea de la filosofía moral. Una vez llegado a él, el filósofo debe seguir su labor de análisis, tomando ahora como objeto el principio mismo conseguido. El análisis del significado del Imperativo Categórico pone de manifiesto nuevas condiciones implícitas en la representación de la moralidad. Así, la fórmula del Imperativo nos -- condujo a establecer la existencia de leyes prácticas puramente racionales como único fundamento posible de todo deber. Ahora, -- el Imperativo Categórico debe mostrar su fecundidad sacando a la luz una nueva idea: el concepto clave de autonomía.

El Imperativo Categórico y la autonomía de la voluntad.

La voluntad es concebida por Kant, de acuerdo con la tradición racionalista, como el albedrío racionalmente determinado. La racionalidad de la determinación es lo que distingue la voluntad de la mera facultad de apetecer. Por ello, Kant identifica -- voluntad con razón práctica, pues un albedrío movido por la razón es equivalente a una razón que mueve al albedrío. Ya tuvimos ocasión en el capítulo II, al ocuparnos de la psicología de la -- voluntad, de analizar la idea de razón práctica y precisar el -- sentido en que debe tomarse la determinación por la razón (1). Decíamos allí que un deseo racionalmente determinado (volición) es un deseo resultante de una inferencia mediata, es decir, un -- deseo que supone el conocimiento de la necesidad lógica que le u

ne a otro deseo anterior, y en virtud de esa necesidad lógica la facultad de desear es movida, produciéndose entonces el deseo.

Pero la racionalidad de la voluntad, así entendida, no agota toda la intervención posible de la razón en el deseo. Pues podemos pensar esta intervención de dos formas distintas:

1) Ante un deseo determinado de un objeto, la razón, -- que comprende las relaciones objetivas entre las cosas, deriva -- del objeto deseado aquellos otros objetos que, incluídos en él, son vistos como medios necesarios para la realidad de lo deseado. De esta forma surgen nuevos deseos --los de los objetos derivados del principal--, de los que podemos fundadamente decir que son de terminados por la razón, pues son queridos no por sí mismos, sino en cuanto derivados del deseo primero. Es la relación lógica entre objeto principal y objeto secundario la que mueve al deseo de éste. La razón ha determinado efectivamente al albedrío a que rer algo; la razón es práctica. ¿Cómo ha sido entonces la intervención de la razón en el deseo? De la descripción que acabamos de hacer, se deduce claramente que el papel de la racionalidad -- se reduce a, supuesto ya un deseo, provocar otro nuevo en función de sus conexiones objetivas con el anterior. Hay que recalcar que el nuevo deseo surge sólo en virtud de su relación lógica con el otro, lo que significa que la razón es determinante de la voluntad tan sólo en la medida en que le es previamente dado otro deseo. La razón, por tanto, no influye por sí misma en la -- voluntad. Su labor se limitaría a señalar: "si tienes tal deseo, lógicamente debes tener tal otro", pero, en cualquier caso, el -- verdadero fundamento de determinación es el deseo previo. Solamente el deseo derivado es un deseo racional y ni siquiera lo es totalmente, pues su aparición en la conciencia no es sólo obra -- de la razón, sino, ante todo, de un deseo ya sentido. El deseo -- primero puede, a su vez, ser otro deseo derivado, lo que vuelve a plantear la situación, o ser, por fin, un deseo inmediato, un deseo que no supone otro anterior, expresión de un impulso o tendencia naturales del sujeto.

Lo decisivo entonces respecto del papel de la razón es que opera siempre a partir de un primer impulso o deseo, no provocado por ella, sino recibido de otra parte. El fin primero, objeto del deseo inmediato, le es impuesto a la razón, es querido antes de todo examen racional. Este uso práctico de la razón, como lo hemos esbozado, podemos denominarlo, siguiendo a Kant "razón al servicio de las inclinaciones" (2), fórmula que recuerda la concepción de Hume, tan rotundamente expresada en estas palabras del Treatise: "la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas" (3). La razón es la sirvienta que busca los medios y el mutuo avenimiento de los fines que la naturaleza propone. - Huelga decir que en toda ética material, cuyo principio es siempre un deseo inmediato, la razón no tiene más función que la descrita.

2) Pero el papel de la racionalidad en el deseo puede pensarse de muy distinta forma. En lugar de la semirracionalidad de la "razón al servicio de las inclinaciones", mera intermedia-ria entre deseos, podría suceder que hubiera deseos plenamente racionales, es decir, totalmente atribuibles a la fuerza de la razón. Esta determinaría el albedrío por sí misma, directamente, sin apoyarse o recibir su fuerza de un deseo ya sentido. En lugar de ser éste el verdadero fundamento de determinación, sería la racionalidad misma del objeto quien provocara el deseo. Para ello sería necesario, naturalmente, pensar de modo muy distinto la inmediatez del deseo primero. Ya no podría ser la simple traducción a la conciencia de una inclinación natural hacia el objeto, sino la expresión de un moverse la voluntad por el carácter racional del fin. En ambos casos el fin querido no se deriva de otros, pero el origen del querer es radicalmente diverso. En una palabra, esta segunda posibilidad consistiría en que la razón no se limitaría a buscar los mejores medios para fines dados, sino que ella misma propondría los fines, que, obviamente, serían que-ridos sin más motivo que su racionalidad. En el lenguaje de Kant, esto significaría que la razón práctica no sólo tendría un uso lógico, sino también un uso real, como origen de conceptos y prin-

cipios prácticos. A este papel de la razón en el deseo Kant lo denomina razón pura práctica, pues es la sola razón, sin condiciones empíricas, quien determina la voluntad, en este sentido, la razón al servicio de las inclinaciones sería una razón empírica práctica (4).

Estas dos formas de razón práctica responden a dos grandes concepciones filosófico-morales. La primera es propia, con muchas matizaciones, de la tradición aristotélica y del empirismo, la segunda, cuyo origen podría rastrearse quizá hasta Sócrates, es la tesis fundamental de la ética formal.

En un conocido argumento del comienzo de la Grundlegung insinúa Kant, no sin cierta ironía, que muy mal habría obrado la Naturaleza al dotarnos de razón práctica, si no tuviera ésta otro papel que el de simple servidora de las inclinaciones, pues para esa función es mucho más eficaz el instinto; o bien el hombre es un fallo de la Naturaleza, o bien la razón tiene algún otro quehacer. Pero no son razones de tipo biológico-natural las que apoyan la tesis de la razón pura práctica, sino razones de índole moral. Es la representación vulgar de la moralidad la que conduce a pensar en una función práctica de la razón pura. Si esto es así, el Imperativo Categórico, principio que encierra la condición de posibilidad de esa representación, ha de mostrarlo necesariamente. ¿En qué forma?

El Imperativo Categórico, "obra sólo según una máxima - tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (5), es una norma moral que no expresa más que la exigencia incon-
dicionada de adoptar sólo máximas universales. De acuerdo con la categoricidad del mandato, la universalidad, la forma de ley, es la condición irrestricta de toda máxima y, a la vez, lo que nos debe inducir a hacerla nuestra. Esto significa que la voluntad, al adoptar una máxima, no lo hace en virtud de las cualidades atractivas del objeto que desea realizar, sino por su calidad de objeto de una ley, por su carácter universal. Una voluntad que se determina de acuerdo con el Imperativo Categórico es una vo-

luntad que pone condiciones a los objetos; lejos de moverse por su sólo atractivo los examina en busca de su racionalidad. La de terminación por la racionalidad -legalidad, universalidad- del - objeto pone de manifiesto una independencia de la voluntad res-- pecto del poder que los objetos puedan ejercer sobre ella. El re clamo de los objetos sobre la voluntad, expresado en lo que he - llamado deseos inmediatos, queda roto desde el momento en que se les pone la condición de la racionalidad: en vez de ser ese re-- clamo la condición para acoger la máxima, es la racionalidad la condición para ceder a él. Las inclinaciones naturales hacia los objetos dejan entonces de ejercer una influencia decisiva sobre la voluntad. Si la voluntad puede pasar los objetos de deseo por la criba de la racionalidad es que es independiente de su atrac-- ción. La condición expresada por el Imperativo Categórico revela que una voluntad moralmente buena es independiente de las incli-- naciones, que constantemente le proponen fines y, a la vez, de - la atracción de éstos.

Esta independencia respecto de los objetos de deseo, (la materia de las máximas), constituye la primera acepción de la no ción de autonomía de la voluntad (6). La voluntad, razón prácti-- ca, es autónoma porque los objetos no le imponen la adopción de sus máximas, porque puede oponerse a su poder de determinación, --si son incompatibles con la universalidad. Entre voluntad y ob-- jetos hay una especie de distanciamiento, desde el momento en que el Imperativo Categórico excluye expresamente que sean ellos los motivos efectivos de la voluntad. Autonomía como independencia, como distancia, es un concepto negativo que sólo puede compren-- derse plenamente cuando se le compara con su justo contrapunto, heteronomía. "Cuando la voluntad busca la ley, que debe determi-- narla, en algún otro punto que no sea la aptitud de su máximas - para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución (Besachaffenheit) - de alguno de sus objetos, prodúcese siempre heteronomía. No es - entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el ob-- jeto, por su relación con la voluntad, es quien da a ésta la ley" (7). "Dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por funda

mento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía" (8). Heteronomía es justamente lo que he llamado el poder de los objetos de deseo sobre la voluntad: ésta se determina heterónomamente cuando los objetos, mediante su poder de atracción sobre la receptividad del sujeto, le prescriben la máxima de su determinación. La voluntad ve entonces que el -- principio por el que se mueve -- y toda voluntad, en tanto que racional, se mueve siempre por principios-- le es dado por una instancia ajena así misma, extraña a su racionalidad. La voluntad -- sólo podrá ser autónoma cuando imponga su propia racionalidad a los objetos posibles de su querer. Y esto es precisamente lo que prescribe el Imperativo categórico con su exigencia de obrar sólo según máximas que puedan ser a la vez leyes universales. Se -- comprende perfectamente que Kant vea en el principio de autonomía una expresa indicación de la ausencia de todo interés en el querer (9), porque, en efecto, nada mueve a la voluntad hacia el objeto que no sea su propia racionalidad.

Si ahora volvemos la mirada hacia las dos formas de racionalidad práctica, se nos muestra con toda nitidez que la razón al servicio de las inclinaciones es incompatible con la idea de autonomía. Pues, su característica definitoria es precisamente que la voluntad es movida siempre, en último extremo, por una inclinación hacia el objeto (10), expresada en un deseo inmediato. La racionalidad de la voluntad no tiene más que una función subsidiaria. Toda ética material, podemos decir ahora, cuyo principio supremo pone el fundamento de determinación en el objeto, es razón al servicio de las inclinaciones, y por tanto heteronomía de la voluntad. Sólo el formalismo moral puede fundar la idea de una voluntad racional autónoma. Creo que estas afirmaciones se desprenden claramente de la fundamentación kantiana de la conciencia moral.

Pero la noción negativa de autonomía --independencia de los objetos-- no es la única acepción de este concepto implícita en el Imperativo Categórico. La independencia de los objetos es fácilmente perceptible tras la crítica a los principios prácticos

materiales, pero no representa más que el reverso negativo de un hecho positivo, la autodeterminación de la voluntad, la autonomía en sentido estricto (11). La autodeterminación, el darse a sí misma la ley, se desprende sin dificultad de las consideraciones anteriores. Pues una voluntad que puede moverse no por el contenido atractivo del objeto, sino por la idea de universalidad de la máxima, es indudablemente una voluntad que se determina por algo puramente racional, más aún, por lo racional por excelencia -¿no es ley universal signo inequívoco de razón? Pero si voluntad no es otra cosa que razón práctica (12), esto es, un albedrío que se mueve por la representación de, no meramente según principios, una voluntad que puede determinarse a querer por un principio que no contiene más que la exigencia de universalidad, es una voluntad autónoma, que no extrae el principio que la mueve - más que de sí misma, de su propio ser racional. No se limita a actuar por principios -como toda voluntad-, sino que además sus principios son pura exigencia de racionalidad. Esa redundancia - racional pone de manifiesto que la razón práctica no sólo racionaliza inclinaciones previas, sino que también origina principios. Regirse por principios en sí mismo originados es justamente autonomía, en el sentido de propia legislación, de poseer la capacidad de legislar.

El Imperativo Categórico, en su fórmula más habitual, - expresa implícitamente la autonomía de la voluntad. Por ello Kant puede elevar la idea de autonomía a principio supremo de la moralidad, como otra formulación del Imperativo Categórico: "que la voluntad, mediante su máxima, pueda considerarse al mismo tiempo como universalmente legisladora" (13). Mediante la idea de autonomía ponemos de relieve algo ya pensado en el Imperativo Categórico y en el concepto de la moralidad: "que la razón práctica (voluntad) no es una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestra su autoridad imperativa como legislación suprema" (14). Vemos así que la segunda forma posible de pensar la racionalidad de la voluntad es precisamente el contenido del Imperativo Categórico, aquello que justamente exige la conciencia moral vulgar.

Obrar sólo por máximas universales, autonomía de la voluntad y - razón pura práctica son ideas que apuntan a idéntico fenómeno, - formas distintas de expresar el mismo tipo de racionalidad práctica.

La entraña de la noción kantiana de autonomía de la voluntad la constituye, la síntesis que encierra de libertad y ley. Autonomía no es ni puede ser la expresión de una subjetividad arbitraria e irracional que actúa a capricho, sino la iniciativa - de una voluntad que se sujeta a las leyes que emanan de su naturaleza racional. Esa autodeterminación es libertad, pero, a la vez, un sujetarse a las leyes surgidas de ella. Algunos estudiosos del pensamiento kantiano han visto aquí un influjo de la filosofía política de Rousseau (15) que, cuestiones históricas aparte, es una idea acertada. Pues la libertad moral, que el hombre adquiere con el paso del estado de naturaleza al estado civil, me parece un concepto idéntico al de autonomía de la voluntad: "la libertad moral, lo único que hace al hombre dueño de sí; pues el impulso del mero apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad" (16). Parece, pues, muy posible que el concepto kantiano de autonomía se inspire en el Contrato social. Pero no es preciso recurrir a influencias -- históricas para comprender el origen del concepto de autonomía - de la voluntad. Pues si ésta se define por su racionalidad, es - claro que debe obrar por leyes y si, además, puede originarlas, sería contradictorio que no se sometiera a su propia legalidad. Libertad y legalidad son dos momentos indisolublemente ligados - en la idea de autonomía y sin cualquiera de los dos el concepto carece de sentido.

Autonomía y libertad.

La autonomía de la voluntad, que, como hemos visto, es - la clave del concepto de moralidad, nos conduce directamente a - la idea de libertad. Una voluntad autónoma es una voluntad libre en el más estricto sentido.

Autonomía, decía, consiste en la capacidad de la voluntad de regirse por principios en ella misma originados. Pero como la voluntad es una forma de causalidad, autonomía ha de significar espontaneidad, esto es, facultad de obrar por sí mismo, de determinarse a producir efectos sin que ninguna otra causa le impulse a ello. Pero en esto justamente estriba la idea trascendental de la libertad de que nos habla la Crítica de la Razón Pura. Allí, la razón, movida por su propia dinámica, era llevada a suponer, para lograr una determinación integral de la sucesión causal de los hechos, "una absoluta espontaneidad de las causas que inicie por sí misma una serie de fenómenos" ... esto es, una libertad trascendental" (17). La necesidad natural, la inexorable concatenación causal de los fenómenos, es la representación más pura de la heteronomía, pues implica que el poder productor de la causa es siempre movido por otra causa ajena. La autonomía de la voluntad sólo es pensable atribuyendo a ésta libertad trascendental. Y así lo manifiesta la Grundlegung, cuya tercera parte empieza sentando que "el concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad" (18).

Pero del hecho de que la libertad trascendental sea una noción negativa (19), una idea que, por así decir, no constituye más que el contraconcepto de la necesidad natural, no debe deducirse apresuradamente que, referida a la voluntad, carezca de todo contenido positivo. Pues, si toda causalidad eficiente ha de poseer lo que Kant llama un carácter, es decir, "una ley de causalidad sin la cual no sería causa" (20), este carácter es especialmente necesario en una facultad causal como la voluntad, cuya esencia, como ya sabemos, consiste en moverse por principios o leyes. De esta forma, la libertad de la voluntad no puede reducirse a la mera ausencia de ajenas determinaciones, sino que ha de consistir en positiva autodeterminación conforme a leyes originadas de sí misma, es decir, en la autonomía (21). Esta supone tanto el concepto negativo de la libertad -independencia de causas ajenas- cuanto el positivo -autodación de leyes-. A su vez, la libertad de la voluntad sólo puede ser pensada como autonomía. De

donde podemos concluir que ambas nociones son equivalentes: ¿"Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad, sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: "la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma", caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del Imperativo Categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa" (22).

La noción de autonomía constituye lo que Kant llama tantas veces el "concepto positivo de la libertad", que llena de contenido la acepción negativa de mera independencia de la causalidad fenoménica. Pero en la idea misma de autonomía de la voluntad pueden distinguirse aún dos aspectos: la facultad de producir espontáneamente acciones en el mundo natural y la facultad de originar leyes racionales que determinen esa facultad causal. La obra tardía de Kant ha distinguido cada vez más ambos aspectos, hasta el punto de dotarles de nombres diferentes llamando al primero albedrío y al segundo voluntad (23). Ciertamente no constituye la misma actividad moverse a realizar acciones conforme a leyes propias que originar estas mismas leyes (legislación). Pero no me parece que signifiquen dos nociones distintas de voluntad ni que sólo al segundo aspecto pueda aplicársele la idea de autonomía. Pues autonomía de la voluntad significa que ésta se determina a obrar por propias leyes, por tanto, que en ella han de darse a la vez ambas condiciones. Separar los aspectos ejecutivo y legislativo de la voluntad autónoma conduce a Kant a afirmar que sólo el primero, el albedrío, es libre en el sentido trascendental, pues evidentemente es él quien inicia, sin ser causado, una serie de fenómenos, mientras que la pura legislación de la razón no realiza directamente acciones ningunas (24). Esta distinción, que no puedo dejar de mencionar, es útil como base para probar que la voluntad humana es libre en todos los aspectos, no sólo cuando actúa moralmente, abriendo así la posibilidad del mal moral. Por ello aparece explícita en la Metafísica

ca de las Costumbres y en la Religión dentro de los límites de la Razón. Pero en el punto que nos ocupa, la relación entre libertad y autonomía, con vistas a comprender el proceso kantiano de fundamentación de la moralidad, puede inducir a extravíos innecesarios.

Me parece, pues, imprescindible dejar claro que la autonomía de la voluntad contenida en el concepto de moralidad implica ambos aspectos y que entre ésta y la libertad trascendental, predicada de la voluntad, hay una relación de equivalencia: la autonomía significa que la voluntad es libre y ésta sólo puede ser libre si la ley que la determina es propia. Este es el supuesto básico de la deducción del Imperativo Categórico en la Grundlegung y de la deducción de la libertad en la Crítica de la Razón Práctica.

Establecido que la noción de autonomía de la voluntad contiene necesariamente las dos nociones recogidas por los conceptos de albedrío y voluntad, cuestión esencial para nuestro tema, podemos comprender el sentido y la utilidad de esta distinción. Si, como hemos hecho, siguiendo a Kant, se identifica la libertad de la voluntad con la autonomía de la razón práctica, exigida por el concepto de moralidad, es inevitable pensar que la voluntad sólo es libre cuando actúa moralmente, esto es, cuando es razón pura práctica. ¿Significa esto, entonces, que el hombre no es libre cuando actúa de modo inmoral? ¿Cómo es posible entonces el mal moral? Ante esta cuestión muestra su utilidad el mencionado distingo. Ciertamente la voluntad, como actividad legisladora de la razón pura práctica, no puede tener la capacidad de actuar contra la ley moral, en ella originada. Sólo al albedrío racional humano (voluntad en sentido amplio) puede atribuirse esa capacidad. Pues como facultad racional de actuar en el mundo sensible, determina su acción de acuerdo con principios o máximas y en la adopción de éstos posee el albedrío una libertad característica: "la libertad del albedrío tiene la calidad (Beschaffenheit) totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo (Triebfeder) si no es en tan

to que el hombre ha admitido tal motivo en su máxima (...); sólo así puede un motivo, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)" (25). En el acto de determinarse a obrar, el albedrío decide de alguna manera la máxima de su actuación y esa decisión confiere al motivo su fuerza última.

Ahora bien, en ese acto de decisión, la máxima admitida puede ser de dos tipos: o bien es un principio de la razón pura práctica, (voluntad en sentido estricto), es decir, la ley moral, o bien es un principio de la razón empíricamente condicionada. En el primer caso, el albedrío es determinado por la legislación de la razón práctica pura, se mueve de acuerdo con leyes provenientes de su propia racionalidad y es, por tanto, plenamente autónomo y libre. En el segundo caso, el albedrío se determina por un principio que sólo formalmente es racional, siendo su verdadero fundamento de determinación una inclinación sensible, con lo que su acción es libre, pero no autónoma. Posee libertad en el sentido de haber elegido, contra la ley moral, la máxima de su actuación, pero esta libertad no puede de ningún modo identificarse con la autonomía de la voluntad, pues consiste, justamente, en "elegir" la heteronomía. Tampoco puede, por tanto, reclamar para sí la idea trascendental de la libertad, pues su determinación en virtud de una inclinación sensible, es perfectamente compatible con la necesidad natural (26). Así, pues, el albedrío es libre, también cuando su principio no es la ley moral, pero es una libertad que no puede constituir la libertad positiva de la voluntad, que sólo como autonomía puede entenderse (27). Obviamente, cuando Kant habla de la libertad como condición de la posibilidad de la moralidad, se refiere únicamente a la libertad como autonomía de la voluntad, no a la posibilidad de elegir contra la ley moral. En este sentido la utilizaré también yo cuando tratemos de la fundamentación de la validez de la moralidad.

El respeto a la ley, único motivo moral de la voluntad humana.

Conocidas ya todas las claves fundamentales de la representación de la moralidad, es el momento de interpretar el sentimiento moral, esa peculiar sensación que acompaña inseparablemente a la conciencia de las leyes morales. Se trata principalmente de situar el sentimiento moral en el justo sitio que, según la ética formal, le corresponde.

La conciencia moral ordinaria nos ha testificado la presencia de un sentimiento de lo bueno, un sentimiento indisolublemente unido a la conciencia de lo estimado como moralmente bueno. En esta representación de la moralidad era un punto esencial que el motivo de la acción residiera en la conciencia misma del deber; de la ley. El análisis trascendental, filosófico, de estos datos ha revelado que el principio moral último no puede ser otro que el Imperativo Categórico, que el fundamento de las leyes morales ha de estar en la naturaleza racional y que, por tanto, la autonomía de la voluntad es la necesaria condición de una voluntad moralmente buena.

Autonomía significa que la voluntad es determinada por un principio puramente racional, lo cual está implícito en la idea del valor moral de la acción, que exige que ésta sea motivada por la conciencia de ser un deber. Por tanto, podemos decir - con Kant, que "lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de toda las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por la ley" (28). Pero, ¿cómo puede ser esto posible? ¿Cómo puede la voluntad humana, siempre sensiblemente afectada, moverse de manera puramente racional? ¿Cómo puede un ser sensible comportarse como un ser racional? A estas cuestiones viene a responder la idea kantiana del sentimiento del respeto a la ley como motivo moral.

En nuestro estudio de las facultades psicológicas que intervienen en la volición (29), habíamos visto que, para Kant, la voluntad humana, aunque racional, es constitutivamente sensi-

ble; y esto significa que es siempre afectada por móviles provenientes de su naturaleza sensible, lo cual se concreta en el hecho de que un sentimiento de placer o dolor está necesariamente a la base de toda volición. Si la voluntad humana se encuentra a sí constituida -y esto, no se olvide, es un factum indiscutido - para Kant-, ^{tiene} que comportar algún tipo de sentimiento y, a la vez, es preciso que tal sentimiento no altere la necesaria determinación racional de la voluntad -si queremos que la moralidad sea - posible. Pues bien, ese sentimiento moral es el respeto a la ley y lo que se impone ahora es investigar su origen para comprobar su compatibilidad con la representación moral.

Al hablar de los datos de la conciencia moral, decíamos que la emoción sentimental que acompaña a la representación de - lo bueno era descrita por Kant como respeto, esto es como un afecto que no es identificable pura y simplemente con el placer - ni tampoco con el dolor, sino más bien como un sentimiento que - tiene cierta analogía con ambos a la vez. Ahora, una vez analizado el contenido esencial de la moralidad, podemos comprender el por qué de esa característica tan peculiar del respeto. La Crítica de la Razón Práctica se ocupa explícitamente de ello en el capítulo especial dedicado a los motivos (Triebfedern) de la razón pura práctica. La conciencia moral, en cuanto nos representa un deber incondicionado -la ley moral-, que excluye toda consideración de las naturales inclinaciones, de la tendencia de la voluntad humana a hacer de su propio placer el fundamento de su determinación, produce necesariamente un sentimiento de desagrado, pues aparece como una condición restrictiva, como una cierta coacción a la libre expansión de la propia satisfacción, que aspira a ser la única fuente de principios prácticos y tornarse en legisladora, tendencia que es denominada por Kant presunción (Eigendünkel) (30). La ley moral, en la medida que supone una constricción y postergamiento de la presunción, produce en mi afectividad una sensación de desagrado y aquí podemos apreciar la analogía del respeto con el dolor y el temor. Pero al mismo tiempo, ese desagrado, en cuanto reconoce la autoridad de la representa-

ción moral sobre la voluntad, es un sentimiento positivo de admira-
ción ante algo que se impone por su propia virtud y que no es
otra cosa que la misma naturaleza racional del sujeto. En esta -
especie de complacencia reside la comunidad analógica del respe-
to con el placer o inclinación. "Así, pues, como sumisión a una
ley, es decir, a un mandato (que indica coacción para el sujeto
sensiblemente afectado), no encierra placer alguno, sino más bien,
en esa medida, dolor en la acción en sí. Pero, por el contrario,
como esa coacción está ejercitada sólo por la legislación de la
propia razón, encierra también elevación y el efecto subjetivo -
en el sentimiento, en cuanto su única causa es la razón pura prác-
tica, puede llamarse simplemente aprobación de sí mismo (Selbst-
billigung)" (31). De esta forma se explica, según Kant, la pecu-
liaridad del sentimiento moral frente a otros tipos de sentimien-
to.

El resultado esencial de esta indagación en el origen -
del respeto estriba en que éste es un sentimiento fundado en una
ley de la razón y el único que puede ser conocido a priori. El -
respeto tiene su fundamento en la representación del deber moral,
que, presente en la conciencia, produce inevitablemente, ese es-
pecial sentimiento que hemos descrito como respeto. Este es, pues,
efecto y no causa de la ley moral, un afecto "espontáneamente o-
riundo de un concepto de la razón" (32); su origen es puramente
intelectual y, como tal, de un tipo muy particular. Desde su es-
pecialísimo origen, podemos apreciar una característica aún más
peculiar del respeto: que puede ser conocido a priori. Si el Teo-
rema I de la Analítica de la razón pura práctica había estableci-
do que "de ninguna representación de un objeto, sea el que sea,
puede conocerse a priori si estará unida con placer o dolor o si
será indiferente" (33), sin embargo, dadas las especiales carac-
terísticas de la ley moral, sí puede hablarse de un caso en el -
que una representación vaya unida necesariamente a un sentimien-
to: la sola idea del deber, en tanto que, como hemos dicho, supo-
ne una constricción de mis inclinaciones, ha de provocar una cier-
ta sensación de dolor, y en tanto que originaria de mi propia ra-

zón, una cierta adhesión: "tenemos ahora el primero y quizá también el único caso en que podemos determinar por conceptos a priori la relación de un conocimiento (aquí de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o dolor" (34). No necesito esperar a la experiencia afectiva concreta para saber que la representación de la ley moral irá unida a un sentimiento especial.

El respeto a la ley, es pues, el concepto que enlaza la ley moral pura con la voluntad humana sensiblemente afectada. Sin él no sería posible la representación de la moralidad que la conciencia vulgar posee. Puesto que es un sentimiento originado en la propia ley moral, determinarse a obrar por respeto a la ley -- es lo mismo que determinarse a obrar directamente por la ley, -- pues el respeto no es la condición de que acojamos la ley moral, sino precisamente el efecto de su acogida. El respeto no se interpone entre la ley y la voluntad, sino que, dado que el hombre es un ser dotado de afectividad, es la forma humana de ser movida por la ley. Si ésta no suscitara en nosotros ningún sentimiento, si nos fuera afectivamente indiferente, no tendríamos ningún interés en ella, no nos sentiríamos movidos por ella (35). "El interés que reside en las ideas de la moralidad", el atractivo -- que percibimos en ellas y que nos impulsa a hacerlas nuestras, -- estriba en el hecho de que fundan un sentimiento (36), sin el -- que no sería posible la moralidad humana.

De esta forma, el ser sensible que es el hombre no dispone más que de dos fundamentos de determinación (Bestimmungsgründe) de su voluntad: el placer (o la evitación de dolor) y el respeto a la ley. Ambos constituyen las dos razones fundamentales -- para proponerse los fines de su conducta que, en la filosofía -- práctica de Kant, posee el hombre.

Desde esta perspectiva se comprenden bien las numerosas alusiones críticas que Kant dirige a la doctrinas éticas que hacían del sentimiento moral un sentido moral, un órgano específico del conocimiento de lo bueno. Como ha mostrado Schilpp (37), Kant, pese a la influencia recibida de los moralistas ingleses -- especialmente Hutcheson, Shaftesbury y Hume--, no compartió nunca plenamente dicha doctrina, ni siquiera en los momentos de ma-

yor admiración hacia ella. Su propia investigación crítica en el hecho moral determinó posteriormente su definitivo rechazo de dicha teoría.

Naturalmente lo que Kant niega no es la presencia de un sentimiento moral en la conciencia, sino que ese sentimiento constituya el fundamento de lo moralmente bueno y el criterio de discernimiento entre bondad y maldad morales. Kant, que ha captado en todo su significado la representación que de la bondad moral tiene la conciencia, no puede por menos que considerar una ilusión la pretensión de hacer del contento que acompaña a la conciencia de lo bueno y el desagrado a la conciencia de lo malo, la base y el criterio del conocimiento moral. Pues, ¿cómo se puede fundar un valor universalmente válido en un sentimiento, siempre empírico y privado? (38). Si el sentimiento es el fundamento para determinar lo que constituye una ley moral, entonces ésta es imposible y toda la representación moral de la conciencia ordinaria no tiene sentido. Pero es que, a la vez, la idea de que la complacencia y la repugnancia morales puedan ser clave de discernimiento de lo bueno y lo malo es una profunda ingenuidad: "Para representarse al vicioso como atormentado por intranquilidad de ánimo por la conciencia de sus faltas, tienen que representárselo de antemano, en el fundamento principal de su carácter, como moralmente bueno, al menos en cierto grado, así como ya virtuoso a aquel que se regocija en la conciencia de acciones conformes al deber. Así, pues, el concepto de moralidad y del deber -- tiene que preceder a toda referencia a ese contento, y no puede, de ningún modo ser derivado de él" (39). El previo conocimiento de lo bueno es una condición necesaria para que podamos tener un sentimiento específicamente moral. Sin ese conocimiento, no hay ningún fundamento para considerar que este o aquel contento es un sentimiento moral.

Ahora bien, como ha mostrado el análisis filosófico de los datos morales, sólo la razón pura práctica puede ser el origen y fundamento de las leyes morales y sólo un principio que se adecúe a esa racionalidad, como el Imperativo Categórico, puede servir de criterio de discernimiento moral. No hay ni puede ha--

ber, para Kant, otra fuente de conocimiento moral que la propia razón. El sentimiento -el respeto- es un motivo indispensable para la moralidad, pero que supone ya dada la representación de lo bueno.

NOTAS

- (1) Ver capítulo II, págs. 44-52
- (2) Cfr. Gr., AK. IV, 406.
- (3) D. Hume, A Treatise to Human Nature, II, 2,3.
- (4) La expresión es de L.W.Beck, op.cit., VI,1.
- (5) Gr., AK.IV, 421.
- (6) Cfr. KpV, AK. V.
- (7) Gr., AK. IV, 441.
- (8) Op. cit., 444.
- (9) Cfr. op. cit., 431-432.
- (10) Inclínación hacia el objeto y ser atraído por la cualidad - de un objeto son modos distintos de expresar el mismo fenómeno; la diferencia estriba en que, con la primera expresión, acentuamos la tendencia subjetiva hacia el objeto y, con la segunda, el poder de atracción del objeto sobre el sujeto.
- (11) Cfr. KpV, AK. V, 58-59.
- (12) Cfr. Gr., AK. IV, 412.
- (13) Op. cit., 434.
- (14) Op. cit., 441.
- (15) Cfr. L.W.Beck, op. cit., XI, 10; B. Carnois, La cohérence - de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, 1973, pag.130.
- (16) J.J. Rousseau, Du contrat social, I, 8. Véanse también estas palabras del mismo capítulo: "Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, se ve el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, forzado a actuar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones".
- (17) KpV, A 446/B 474.

- (18) Gr., AK. IV, 446.
- (19) Kant denomina en numerosas ocasiones al concepto de libertad trascendental, en cuanto supone simplemente un causar no causado, concepto negativo y a la autonomía, concepto positivo de libertad. Así por ejemplo: Gr., AK. IV, 446; KpV, AK. V, 29, 33, MS, AK. VI, 221, 226.
- (20) KrV, A 539/ B 567.
- (21) "Con la idea de libertad está inseparablemente unido el concepto de autonomía" (Gr., AK. IV, 452).
- (22) Gr., AK. IV, 446-447.
- (23) Cfr. MS, AK. VI, 226.
- (24) "De la voluntad surgen las leyes, del albedrío las máximas. Este último es, en el hombre, un libre albedrío; la voluntad, que no se refiere a otra cosa que a la ley, no puede ser llamada libre o no libre pues no se refiere a las acciones, es decir, a la razón práctica misma. Por tanto, es necesaria sin más y no es susceptible de constrictión. Únicamente el albedrío, pues, puede ser llamado libre" (MS, AK. VI, 226).
"La voluntad del hombre tiene que ser distinguida del albedrío. Sólo este último puede denominarse libre y se refiere meramente a fenómenos, esto es, a actos, determinados en el mundo sensible. La voluntad no está bajo la ley, sino que ella misma es legisladora del albedrío y es espontaneidad -- práctica absoluta en la determinación de la voluntad. Por eso mismo es buena en todo hombre y no cabe un querer opuesto a ella" (Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik -- der Sitten, AK. XXIII, 248).
- (25) Religion, AK. VI, 23.
- (26) Cfr. cap. X, par. 214
- (27) Cfr. MS, AK. VI, 226.
- (28) KpV, AK. V, 72.
- (29) Véase capítulo II.
- (30) Cfr. KpV, AK. V, 73, 74.
- (31) Op. cit., 80.
- (32) Gr., AK. IV, 401.
- (33) KpV, AK. V, 21.
- (34) Op. cit., 73.

- (35) "Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber" - (Gr., AK. IV, 460).
- (36) Gr., AK. IV, 460.
- (37) Cfr. P.A. Schilpp, Kant's Precritical Ethics. Trad. castellana: La ética precrítica de Kant, Mexico, 1966, págs. 50-56.
- (38) Cfr. Gr., AK. IV, 442.
- (39) KpV, AK. V, 38.

CAPITULO VIII

EL FORMALISMO MORAL

El formalismo de la ética kantiana.

La representación que habitualmente se tiene de la obra moral de Kant, no sólo por parte de manuales escolares, sino de filósofos de reconocida autoridad como Hegel, Mill, Dewey, Scheller, Hartmann, etc, -por supuesto, cada uno a su manera-, es que se trata de un "vacío formalismo", de una "ética sin contenido", es decir, de una moral que no propone a la conciencia fines prácticos concretos, sino la abstracta norma del deber, una pura disposición de espíritu. Aunque el principio "kantiano" de la moralidad expresara la condición necesaria de todo deber, dado su total formalismo, es inutilizable e infructífero, pues no ordena nada concreto, siendo así que la conciencia ética siempre se encuentra en situaciones perfectamente determinadas. El vacío formalismo del Imperativo Categórico no sirve como principio de una ética "concreta".

Tengo para mí que gran parte de lo inadecuado de esta -visión permanentemente actual de la ética formal kantiana se debe a que se toma la estricta fórmula del Imperativo Categórico -especialmente la primera de las cinco que Kant da en la Grundlegung- y, aislada de todo el proceso por el que se ha llegado a ella, y sin comprender su sentido, se ensaya su aplicabilidad. De esta forma surgen muchas más dificultades de las que ya por sí -presenta. Por mi parte, una vez conocido cómo y de dónde surge -el Imperativo Categórico, así como lo que representa, creo que -as llegado el momento de intentar precisar qué es lo que de formal tiene esta teoría ética y cuál es la relación que en ella se da entre la materia y la forma de la moralidad.

A mi modo de ver, el formalismo contenido en la ética de Kant estriba en estos dos puntos:

1. Si consideramos una acción concreta, que, de acuerdo con la ley moral, el sujeto realiza, podemos distinguir en ella una materia (la acción) y una forma (aquello por lo que se realiza, el motivo). La ética kantiana es efectivamente formalista, - pues considera que el valor moral de esa acción proviene, ante - todo, de su forma, no de su materia. No basta para garantizar la moralidad con decir cuál es o en qué consiste la acción, sino có mo se realiza. Este cómo nos traslada al principio, según el --- cual se actúa, en el que aparece el motivo. Afirmar que el valor moral de las acciones reside no en su materia, sino en su forma, constituye el primer rasgo formalista de la doctrina de Kant. -- Sin embargo, hay que señalar que este primer formalismo no habría que atribuírselo a la teoría kantiana, sino a la conciencia moral de las gentes. No olvidemos que, para Kant, esto es un dato de - la conciencia, no una interpretación suya. Por otra parte, puede ponerse en duda que este aspecto formalista sea privativo de la ética de Kant; es posible pensar que, por ejemplo, la ética de - la filosofía cristiana clásica, no es opuesta a esta concepción. No me parece, pues, que este punto constituya el momento decisivo del formalismo kantiano.

2. Si nos situamos ahora en el plano de la ley moral (un imperativo categórico), podemos igualmente distinguir entre una forma y una materia de la ley. La forma es, como sabemos, la uni versalidad, la materia, el objeto o acción mandado a la voluntad. Pues bien, el formalismo de la ética kantiana consiste en que la forma de la ley es el fundamento para determinar la materia de - la ley, es decir, que la forma -la universalidad- es la clave pa - ra decidir qué materia puede ser objeto de una ley, esto es, ca - tegóricamente mandada. Esto es justamente lo que pone de re - lieve el Imperativo Categórico y en ello estriba, a mi juicio, - lo esencial del formalismo ético de Kant (1). Este segundo punto, al revés que el primero, pertenece a lo que es propiamente teoría, reflexión sobre lo dado en la conciencia y, en este sentido es - característico de la filosofía moral de Kant, que no lo compar--

te con ninguna teoría ética; por ello, sólo ella puede, en rigor, ser denominada ética formal.

¿ Significa este realce de la forma respecto de la materia de la ley, este especialísimo papel atribuido a la forma un "vacío formalismo"? ¿Es el Imperativo Categórico un principio - sin contenido? ¿Supone dicho principio que cualquier fin es bueno con tal de que se realice por deber?. En una palabra, ¿cómo - hay que entender la doctrina formal de Kant?.

Tratemos ante todo de hacernos cargo de la situación y del problema que pretende solucionar la doctrina de Kant. La conciencia vulgar considera que la moralidad de una conducta estriba en su acuerdo con unas leyes morales, que tienen la forma de - imperativos categóricos, y en que se lleve a cabo por respeto a la ley. A partir de ahí, Kant ha mostrado que esa representación supone una serie de condiciones lógicas, que recoge en el principio supremo implícito en esa representación, el Imperativo Categórico. Este principio es una norma que ordena simplemente que, para que una conducta sea buena, su máxima ha de poder ser querida como ley universal. El Imperativo Categórico no expresa, así, más que la condición imprescindible para que sea posible una conducta que cree obrar de acuerdo con deberes estrictos. Es el imperativo supuesto en toda exigencia que se reconoce como categórica. Naturalmente, la conciencia común, prefilosófica, no tiene presente el Imperativo Categórico, como una norma claramente formulada; no lo conoce de forma directa. "Evidentemente, la razón - vulgar no lo piensa así, de forma abstracta y universal" (2), re conoce Kant. Sin duda lo tiene siempre ante los ojos (3), pero no como una conciencia inmediata, sino implícita. Lo que la conciencia conoce explícitamente son deberes morales concretos ("ama al prójimo", "no mates", etc.), lo que el Kant precrítico llamaba "principios materiales indemostrables de obligación" (4), - imperativos categóricos que nos imponen determinados fines como objetivamente buenos, a los cuales trata de ajustar su conducta.

La conciencia moral posee, pues, un saber ético inmediato, ese "conocimiento moral vulgar de la razón" que le dice qué

es lo bueno y lo malo. Pero ese saber dista mucho de ser absolutamente certero y concluyente. Muy al contrario, la conciencia moral no percibe las leyes morales ni la conformidad a ellas de sus acciones de forma perfectamente evidente. Sometida a esa dialéctica natural originada en el carácter sensible de su voluntad (5), la conciencia siente dudas sobre la validez de dichas leyes, tiende a adaptarlas a sus inclinaciones y se ve en dificultad para reconocer su auténtico deber. ¿Cuáles, entre las múltiples máximas que pueden ser adoptadas, son verdaderos principios morales? El saber de la conciencia vulgar es, las más de las veces, un saber correcto, pero incapaz de respuesta firme y segura; no rebasa el terreno de la opinión verdadera que, como ya sabía Platón, "en tanto que dura es una cosa bonita y todo lo hace bueno; pero no gusta de permanecer mucho tiempo, sino que se escapa del alma del hombre, y, así, no vale gran cosa hasta que se la encadena con la consideración del fundamento" (6).

En este preciso momento es cuando interviene la filosofía para llevar a ese saber inmediato a la conciencia de su fundamento, transformándolo en ciencia moral y haciendo posible una determinación precisa de las leyes morales, al proporcionar a la conciencia un criterio firme de su enjuiciamiento. La doctrina kantiana del Imperativo Categórico, el punto fundamental de su formalismo, viene precisamente a cumplir esta función: la de constituir un modo seguro de determinar los deberes morales, sacando a la conciencia de sus inevitables dudas. Kant concibe la idea de que el Imperativo Categórico, que expresa la condición de la posibilidad de todo deber, puede servir también, precisamente -- porque recoge la esencia de la moralidad, de criterio para establecer con exactitud cuál es el contenido de las leyes morales a las que el hombre se siente referido. El formalismo kantiano es, pues, como señala Hans Wagner, una respuesta al problema de la materia o el contenido de la ética (7), justamente lo contrario de un formalismo vacío. No sólo Kant no sostiene una abstracta ética del deber, sino que el Imperativo Categórico, supuesto exponente máximo de esa moral vacía, pretende precisamente proporcio

nar a la conciencia moral un modo de conocimiento riguroso de -- sus deberes.

La posibilidad de hacer del Imperativo Categórico un criterio para reconocer la moralidad de las acciones tiene su fundamento en su propio carácter de condición de posibilidad de la moralidad. Si ésta exige que los objetos sean queridos por respeto a la ley, y esto implica que la forma de la ley --la universali--dad-- es la condición restrictiva de que se quiera un determinado objeto, es preciso que la forma de la ley "sea al mismo tiempo -- un fundamento para añadir esa materia a la voluntad" (8), es decir, que mediante el Imperativo que nos manda categóricamente -- que nuestras máximas puedan ser leyes universales tenemos que -- poder reconocer cuáles sean esas máximas.

La necesidad de disponer de este criterio de determina--ción de la materia de un querer moral es evidente, pues no se -- puede querer el deber por el deber sin querer algo debido. Es imposible querer la universalidad sin que esa universalidad recaiga sobre algo. "Sin ningún fin no puede haber voluntad" (9); "Es innegable que todo querer ha de tener también un objeto, por consiguiente una materia" (10). El querer moral no puede lógicamente sustraerse a esta condición general. Es preciso, por tanto, -- que podamos decidir cuándo un objeto es efectivamente bueno, debido.

Pero el querer humano es racional, es decir, quiere siempre según principios. Esto significa que el objeto concreto querido es visto como un caso particular de una regla general: se --- quiere algo porque, en general, en situaciones similares siempre se querría. Para poner un ejemplo del propio Kant, quiero vengar me de tal persona, porque, en general, quiero vengarme de quien me ofende. Kant llama a estas "determinaciones generales de la voluntad" (11) máximas, principios prácticos subjetivos, que toda voluntad necesariamente se hace y que se distinguen de las leyes en que éstas son totalmente objetivas, válidas para todo sujeto racional, mientras las máximas no lo son necesariamente. Toda máxima, en cuanto principio de la voluntad, contiene, pues, un -- objeto o materia del querer, de forma que el problema de determi

nar qué objetos posibles para la voluntad son deberes equivale a decidir que máximas son principios morales, esto es, leyes. El Imperativo Categórico, que de una inspección en las condiciones de la moralidad ha extraído la idea de que sólo aquellas máximas que pueden ser universalizables pueden ser máximas morales, se revela entonces como un criterio capaz de decidir sobre la cualidad moral de la materia del querer. Sólo así tiene sentido que Kant considere al Imperativo Categórico el principio supremo de la moralidad, pues una fórmula vacía, que no pudiera decir qué fines deben ser buscados y cuáles evitados, que no proporcione a la conciencia un modo de "saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno" (12) sería un falso principio moral. Ahora bien, es evidente que Kant consideraba la gran virtud del Imperativo Categórico su capacidad de ser criterio de la moralidad, de servir a la conciencia de ayuda en sus decisiones morales (13).

El Imperativo Categórico como criterio de moralidad.

¿Cómo determina el Imperativo Categórico el contenido de los deberes morales? La Grundlegung da varias fórmulas de dicho principio -Paton distingue cinco distintas (14)- que sirven para ser aplicadas en esa labor de reconocimiento de los deberes. De ellas dos son las fundamentales: la habitual fórmula de la universalidad "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" ("handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde") (15) y la de la humanidad como fin en sí mismo, que dice: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre a la vez como un fin y nunca sólo como un medio" ("handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst") (16).

El significado del primer criterio es muy discutido (17). ¿Se trata de un criterio meramente negativo, que nos dice cuando una acción es prohibida, pero no cuando es mandada, o bien de un

criterio positivo, que no sólo determina lo que es prohibido, si no también lo que es un deber?. ¿Cómo hay que entender el criterio de moralidad que representa el Imperativo Categórico?. Kant parece interpretarlo en el sentido de un criterio positivo completo cuando dice, que con él en la mano, se puede "distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber" (18) y que de él "pueden derivarse, como de un principio, todos los imperativos del deber" (19). Sin embargo, en otros textos parece entenderlo, como un criterio que excluye acciones y permite otras, pero no manda positivamente ningunas (20). Pese a esta insuficiente claridad, causa de los múltiples malentendidos sobre este punto, -- creo que del sentido general de las afirmaciones kantianas se -- puede extraer un esquema preciso de la determinación de la moralidad de las acciones por medio del Imperativo Categórico.

1º Si la máxima que el sujeto hace suya no es universalizable, es "una máxima reprochable" (21), que ha de ser rechazada, y su objeto o materia es una acción contraria al deber y por tanto prohibida (22).

2º Si la máxima es universalizable, entonces es un principio moralmente permitido, y su objeto es una acción permitida: "la acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es permitida (erlaubt)" (23). Una acción permitida, nos dice la Metafísica de las Costumbres, es aquella "que no contradice una obligación" (24); y esto es justamente lo que nos proporciona una máxima universalizable, pues la posibilidad de universalización muestra la compatibilidad de una acción con la condición de todo deber; pero que pueda ser un deber no quiere decir que lo sea efectivamente. La inadvertencia de este punto es causa de un frecuente error en la interpretación del pensamiento de Kant, -- consistente en creer que el Imperativo Categórico determina un deber directamente mediante la mera universalización de la máxima; así, se ha podido sostener que el Imperativo Categórico es inutilizable como criterio, pues permite universalizar máximas ca rentes de toda relevancia moral, tales como "siempre que voy de visita me pongo un traje limpio". Naturalmente esta máxima y su

objeto ^{son} permitidos, lo que no significa que sean un deber (25).

Hasta aquí, el Imperativo Categórico resulta ser ante -- todo un criterio negativo que declara prohibidas ciertas accio-- nes y permite otras, pero sin poder determinar deberes positivos. Y esta es, sin duda, la opinión más extendida, sin embargo, como han puesto de relieve algunos autores contemporáneos (26), el Im-- perativo Categórico contiene también la posibilidad de determi-- nar algunas acciones como deberes de las siguiente forma indirec-- ta:

3a Si una máxima no es universalizable, es moralmente -- rechazable y la acción u omisión que contiene son prohibidas. Pe-- ro entonces, en razón de una simple equivalencia de lógica de ón tica podemos establecer que lo contrario de lo prohibido es man-- dado (es un deber). Pues, efectivamente, no deber hacer algo e-- quivale a deber hacer lo opuesto a ese algo, y no deber no hacer algo, equivale a deber hacer ese algo. Así, por ejemplo no se de-- be matar es equivalente a se debe dejar vivir y no se debe no -- ser veraz equivale a se debe ser veraz. De esta forma el Impera-- tivo Categórico conduce a establecer ciertas acciones como prác-- ticamente necesarias, como auténticos deberes, contrariamente a la creencia generalizada. Me parece importante destacar que este fundamental aspecto de la doctrina del Imperativo Categórico no es algo que se deba a los defensores actuales de principios de u niversalización, sino que está perfectamente presente en los e-- jemplos con que Kant ilustra la validez del Imperativo Categóri-- co. En ellos Kant expone casos de máximas imposibles de universa-- lizar, por tanto inmorales, cuya materia es una acción u omisión prohibida, y es perfectamente claro que de esa prohibición puede concluirse que lo opuesto es un deber. En el ejemplo de la prome-- sa falsa, es evidente que si, como resultado de la no universali-- zabilidad la máxima, no se debe prometer falsamente, es que se de-- be prometer verazmente; en el del suicidio, si el suicidio está prohibido es que vivir es un deber; en el del hombre que no ayu-- da al necesitado, si no se debe no ayudar al prójimo es que se -- debe ayudarle; en el de la persona que no quiere desarrollar sus

capacidades, si no se debe no desarrollar el propio talento, es que se debe desarrollarlo (27).

La segunda fórmula que Kant utiliza como criterio, la de la humanidad como fin en sí mismo ha suscitado incomparablemente menos discusiones e interpretaciones; no voy a ocuparme también de su significación como criterio, sino sólo a resaltar su importancia para el tema del formalismo de la ética kantiana, pues -- tiene la virtud de poner ante los ojos de forma manifiesta que -- el Imperativo Categórico contiene una materia del deber, la de -- hacer de cada hombre un fin en sí mismo. Ciertamente esta fórmula es deducida de la anterior, que es la primera y fundamental, por ser la directamente extraída del concepto de moralidad, pero una vez inferida de ella, es perfectamente equivalente. El hilo argumentativo que lleva a Kant a mostrar esta equivalencia entre ambas fórmulas es, pese a la oscuridad habitual de sus razonamientos, bastante claro. El Imperativo Categórico, en cuanto expresión del fundamento racional de todo deber, hace de la validez para todo ser racional la condición a la que debe someterse todo querer; al ser el Imperativo Categórico, esa validez es una condición no condicionada, algo que debe ser querido por sí mismo. La limitación incondicionada de todo querer a la validez para todo ser racional, supone, pues, que todo fin es subordinado a la naturaleza racional, a la racionalidad, la cual es lo único que debe ser querido por sí mismo, el único fin en sí mismo. Como el hombre se conoce a sí mismo como ser racional, es claro que la persona humana racional es fin en sí mismo, y en eso es--triba, al decir de Kant, el fundamento de su dignidad (28).

El formalismo de la ética kantiana es, pues, antes que nada un método extraído de la reflexión filosófica sobre la moralidad, para establecer la materia del querer moral. El Imperativo Categórico, lejos de ser una fórmula vacía, es un criterio que permite establecer una ética como sistema de los fines objetivos (29). Puesto que todo querer aspira a un fin, por cuya representación la voluntad se mueve a producir las acciones a él -- conducentes, (30), el querer moral apunta también a la realización de ciertos fines. Pero lo característico de los fines mora--

les es que nos son propuestos como deberes, lo que patentiza su absoluta validez, su plena objetividad. El Imperativo Categórico, que no hace otra cosa que restringir todo fin a la condición de objetividad, hace posible, mediante su aplicación sistemática como criterio, determinar qué fines son los propios de la moralidad, los "fines que son a la vez deberes" (31), discriminándoles de los que provienen de la racionalización de tendencias subjetivas, producto de la dialéctica natural. Esta es la idea que funda la Metafísica de las Costumbres, la última gran obra moral de Kant. El solo hecho de que esta obra contenga un catálogo de deberes, un conjunto sistematizado de fines concretos que la voluntad humana ha de proponerse, es suficiente para revisar la idea tópica del "formalismo" kantiano. Descubierta en las obras anteriores el principio supremo de la ética y su aptitud como criterio, la Metafísica de las Costumbres procede a definir sistemáticamente cuáles son los fines objetivos de la moralidad; estos son esencialmente dos, "la felicidad ajena" (fremde Glückseligkeit) y -- "mi propia perfección" (eigene Vollkommenheit) (32), de los que se derivan todos los demás fines concretos. Ciertamente Kant no muestra cómo se llega a estos fines mediante la aplicación del Imperativo Categórico, pero partiendo de los ejemplos de la Grundlegung podría pensarse así el procedimiento de esa deducción: es establecido, de la manera que sabemos, que una determinada acción es un deber, esa acción debida aparece como un caso particular -- de otro fin más general, con lo que este fin también sería un deber, y de esta forma se ascendería sucesivamente hasta llegar a los dos fines últimos citados, que no aparecen ya como incluidos en otros. También podrían naturalmente, ser establecidos de forma más directa, como hace la Crítica de la Razón Práctica con el fin de la felicidad ajena: "sea la materia, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta, si yo la atribuyo a cada cual (como de hecho debo hacerlo en todos los seres finitos), no puede llegar a ser una ley práctica objetiva más que si incluyo en ella la de los demás. Así, pues, la ley de promover la felicidad de los demás no surge del supuesto de que sea un objeto de todo albedrío, sino sólo de que la forma de la universalidad, que la razón nece

sita para dar a la máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, se hace fundamento de determinación de la voluntad" (33). Este ejemplo nos muestra perfectamente que lo que Kant estimaba en el principio formal de la universalidad era la posibilidad de poseer un criterio que cribara nuestros fines naturales, que espontáneamente nos proponemos, garantizándonos cuáles de entre ellos pueden ser morales. No se trata de inhibir los deseos naturales, sino de saber cuáles pueden ser objetivamente válidos, como exige la representación de la moralidad. Los fines que han sido así probados como objetivos sabemos que no son una mala objetivación de intereses subjetivos, sino verdaderos fines racionales. Kant mantuvo siempre -este- el sentido de su crítica a la ética material- que sin un principio racional que determinara su contenido, el concepto de lo bueno no alcanzaría nunca la objetividad necesaria, quedando la moral entregada a los pareceres subjetivos.

La aplicación del Imperativo Categórico.

La aplicación del Imperativo Categórico como criterio para determinar la moralidad de fines y máximas es, sin ninguna duda, el punto de la doctrina kantiana que mayores controversias ha suscitado, que mayores rechazos, a la vez que mal entendidos, ha producido. Todavía hoy sigue siendo objeto de discusión e interpretación. Esta permanente atención al Imperativo Categórico como criterio se explica, a mi modo de ver, por las posibilidades que abre a una discusión racional de las cuestiones éticas, al proporcionar un criterio lógico y objetivo, que no exige más supuesto que el principio de contradicción. Por ello su viabilidad tiene una importancia radical.

Sin embargo, esta cuestión de la aplicación concreta -- del Imperativo Categórico no es tema que afecte directamente al problema de la fundamentación de la moralidad, por lo que no me voy a ocupar de él in extenso. Pues la suerte de la moralidad en lo que se refiere a la fundamentación de su validez no depende de la viabilidad del Imperativo Categórico como criterio, sino de la demostración de su realidad objetiva como principio que ex

presa la condición de posibilidad de la moralidad. Aunque su capacidad como criterio fuese nula,^{no} por ello dejaría de expresar la condición necesaria de la validez de exigencias categóricas y si esta condición es demostrada, entonces lo condicionado por ella es también garantizada. Este es el verdadero problema de la fundamentación de la moralidad. No obstante, veamos brevemente en qué consiste el problema de la aplicación del Imperativo Categórico.

Kant parecía estimar muy sencilla la tarea de aplicar dicho criterio: "Fuera muy fácil mostrar cómo, con esta brújula en la mano, (la razón vulgar) sabe perfectamente distinguir en todos los casos que ocurren, qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber, o contrario al deber" (34). Hay que reconocer que esta confianza se ha visto defraudada, pues dicho criterio, aún cuando se haya entendido bien, es de una poco clara aplicación, como demuestra el hecho de la extrema dificultad en que uno se ve cuando quiere interpretar los ejemplos de la Grundlegung en un sentido acorde con los supuestos del criterio.

La idea que subyace a la aplicación del Imperativo Categórico es que, si la conducta moral supone la adopción de un principio universalmente válido, los casos de conducta inmoral no son otra cosa que una ruptura de esa universalidad, mediante una excepción que el sujeto hace en su propio beneficio. De donde se sigue que la universalizabilidad de la máxima es una prueba de su licitud: "hay que poder querer que la máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma" (35). La aplicación de este canon no tiene en cuenta más que el principio lógico de contradicción: Si la máxima, elevada a ley universal, puede ser querida sin contradicción, entonces es lícita; si resulta contradictoria es ilícita. La imposibilidad de adoptar la máxima no universalizable no se debe, en el pensamiento de Kant, a las posibles consecuencias desagradables de dicha adopción o a que la vida social sería imposible, sino a una imposibilidad lógica. Toda otra interpretación que suponga la implícita aceptación por el sujeto de algún otro principio, con el cual entraría en contradicción la máxima, estaría en contra de

la intención de Kant, que pretende poder decidir directamente me diante su sola universalización, la licitud de un principio. Esa contradicción o imposibilidad lógica de la máxima puede darse, - señala Kant, en dos momentos: "Algunas acciones están de tal modo constituida que su máxima no puede, sin contradicción, ser si quiera pensada como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo mismo" (36).

La dificultad de la aplicación de este criterio reside, obviamente, en apreciar dónde se encuentra la contradicción lógica que forzaría a rechazar la máxima no universalizable. Y la le tra de los ejemplos kantianos no permite ver con claridad en qué sentido una máxima inmoral, pensada como ley universal, es contra dictoria. Ya Hegel puso en duda que existiera tal contradicción (37); más tarde J. S. Mill señalaba que los intentos de Kant para probar esa contradicción lógica "fracasan la forma casi grotesca" (38) y Brentano, haciendo suya la crítica de Mill, declaraba al Imperativo Categórico "una ficción manifiesta" (39). Esto, para citar sólo algunos de los más ilustres críticos de la a plicabilidad del criterio.

Sin embargo, pese a sus evidentes dificultades, creo -- que, en algunos casos, puede verse lo que Kant intentaba mostrar al hablar de una imposibilidad lógica en la universalización de ciertas máximas. Tenemos el ejemplo de la persona que hace una - promesa falsa. Su máxima sería "cuando me vea en apuros pediré dinero prestado con la intención de no devolverlo" (40). ¿En qué sentido esta máxima, pensada como ley universal, sería imposible? Prometer algo significa que el sujeto que hace la promesa tiene la intención de cumplirla; pero si suponemos que todo el mundo - promete sin intención de cumplir, es claro que el sentido de -- "prometer" queda radicalmente alterado, de forma que la palabra -- "promesa" carece de sentido: "todo el mundo promete falsamente" significa que se promete sin prometer, lo cual es manifiestamente absurdo. La falsa promesa es posible justamente porque se su-

pone que prometer verazmente es la regla. Si la excepción se torna regla, la imposibilidad lógica es inevitable. Este es uno de los casos de máximas que no pueden ser pensadas como ley universal, por lo que a fortiori no puede ser querida como tal ley. Aunque en este caso la aplicación del criterio parece posible y da resultado, confieso francamente que no veo con claridad cómo puede llevarse a cabo en otros ejemplos. Quede aquí apuntada esta dificultad, cuya discusión no puedo proseguir para no apartarnos del eje central de nuestro trabajo, el problema de la fundamentación de la moralidad.

NOTAS

- (1) Cfr. Hans Wagner, Moralität und Religion bei Kant, in: -----
Zeitschrift für philosophische Forschung, 29, 4, 1975.
- (2) Gr., Ak., IV, 403
- (3) Op. cit., 402, 403.
- (4) Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der na--
türlichen Theologie und der Moral, Ak. II, 300.
- (5) Cfr. Gr., Ak, IV, 405
- (6) Platón, Menón, 97 e - 98 a
- (7) Hans Wagner, art. cit., pag. 509
- (8) KpV, Ak. V, 34
- (9) Das mag in der Theorie.... Ak, VIII, 279
- (10) KpV, Ak, V, 34
- (11) La expresión es de KpV, Ak, V, 19
- (12) Gr, Ak, IV, 403
- (13) Cfr., op. cit., 402-405
- (14) H. H. Paton, Op. cit., cap. XIII
- (15) Gr, Ak. IV, 421
- (16) Op. cit., 429
- (17) Además de los comentarios, ya citados de Paton y Beck, merecen citarse, acerca del alcance y significado del Imperativo Categórico como criterio, M. G. Singer, Generalization in Ethics, New York, 1961, caps. VIII y IX; O. Höffe, Der Kategorische Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 31,3, 1977; Th. Ebert, Kants Kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen, in: Kant Studien, 67, 1976; N. Hoerster, Kants Kategorische Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten, in: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, II, Freiburg, 1974; J. Harrison, Kant's Examples of the First Formulation of -- the Categorical Imperative, in: R. P. Wolff (Ed.), Kant: A Collection of Critical Essays, London, 1968.

- (18) Gr., Ak., IV, 404
- (19) Op. cit., 421
- (20) Cfr, op. cit., 439
- (21) Op. cit., 403
- (22) Cfr. op. cit., 439; MS, Ak., VI, 221
- (23) Gr., Ak, IV, 439
- (24) MS, Ak, VI, 222
- (25) Si se piensa en el hecho de que el Imperativo Categórico -- es la condición de posibilidad de deberes estrictos, es absurdo plantearse su aplicación a máximas que la conciencia sabe que carecen de relieve moral, pues no cabe en ellas du das moral alguna. ¿Para qué entonces utilizar el test del Imperativo Categórico?
- (26) Cfr. H. Reiner, Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim am Glan, 1974, pags. 19-20; M. G. Singer, op. cit., Trad. alemana, Verallgemeinerung in der Ethik, Frankfurt, 1975, -- pags. 279-280; Th. Ebert, art. cit., pags. 577-578.
- (27) Los mencionados ejemplos se encuentran en Gr., Ak, IV, 402-403, 421-423.
- (28) Cfr. Op. cit., 434, 436.
- (29) Cfr. MS, Ak, VI, 381: "Desde esta base, la ética puede ser definida como el sistema de los finés de la razón práctica pura".
- (30) MS, Ak, VI, 381.
- (31) El concepto de un fin que es a la vez deber es introducido por Kant en la Einleitung zur Tugendlehre; MS, Ak, VI, 379-413.
- (32) Cfr. MS, Ak, VI, 385
- (33) KpV, Ak, V, 34
- (34) Gr., Ak, IV, 405
- (35) Op. cit., 424
- (36) Ibidem.
- (37) G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften,

Gesammelte Werke (Hrsg. H. Buchner-O. Pöggeler), Hamburg, 1968, pag. 436.

(38) J. S. Mill, Utilitarianism. Collected Works, London, 1969, X, pag. 207.

× (39) F. Brentano, Über den Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg, 1955 (4^a ed.),

(40) Cfr. Gr., Ak, 422

TERCERA PARTE:

LA FUNDAMENTACION DE LA VALIDEZ

OBJETIVA DE LA MORALIDAD

CAPÍTULO IX

EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA VALIDEZ DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Siguiendo el hilo del proceso de fundamentación de la moralidad, hemos mostrado en las dos primeras partes de nuestro trabajo que el inicio de ese proceso no es otro que la representación de la moralidad yacente en la conciencia moral, la cual, aceptada en principio por la filosofía, es tomada por ésta como un dato cuyas condiciones de posibilidad se esfuerza por develar; de esta forma surge el Imperativo Categórico y todos los -- conceptos con él relacionados (autonomía, respeto, etc.). Estos conceptos expresan las condiciones ineludibles para que la representación de la moralidad pueda ser considerada verdadera. Si se muestra que estas condiciones no se dan o no pueden darse, la moralidad es entonces imposible y su concepto un puro engaño, pero si, por el contrario, se hace patente su realidad, la moralidad y su representación quedan eo ipso justificadas en su pretensión de validez. Mirando este proceso de validación al revés tenemos que si la representación de la moralidad es absolutamente válida y evidente, aquello que se revela como condición necesaria de su posibilidad ha de serlo también, pero si esa representación carece de esos caracteres, las condiciones de su posibilidad no pueden tampoco poseer validez justificada.

El punto en que nos encontramos en el desarrollo de la fundamentación de la moralidad no permite considerar ésta ya como fundamentada. Pues haber puesto a la luz del día el principio supremo y los conceptos implicados en la representación vulgar -- de la moralidad no puede significar todavía una justificación de

ésta, a no ser que se considere ya dada su plena validez; y, en este caso, lo justificado no sería tanto la moralidad cuanto las condiciones de su posibilidad. Ahora bien, el punto de partida, la concepción de la moralidad presente en la conciencia moral, -- no puede atribuirse la absoluta validez de que hablamos. Pues no partimos de la realidad de la moralidad vivida, sino tan sólo de su representación --de lo considerado bueno--, y ésta tampoco aparece a la conciencia como indudablemente válida. Tenemos, sí, conocimiento de cuál y cómo debería ser nuestra actuación, pero a la vez algo nos dice que esa idea podría no ser la verdadera. -- Son numerosos los pasajes de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres en que se insinúa que el deber, base de la moralidad, podría ser una "ilusión", una quimera (1), un concepto -- quizá vacío (2), algo irreal (3) . El Imperativo Categórico, como principio supremo de esa representación moral quizá ilusoria, no puede considerarse un principio absolutamente válido ni garantizar la validez del concepto de moralidad. Sirve sin duda para "mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir", pero deja "sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío" (4). "Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, a saber, la legalidad de las acciones semejante a un orden natural, o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales en sí mismos, excluía, sin duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como motivo, justamente porque eran representados como -- categóricos. Pero fueron solamente admitidos (angenommen) como -- imperativos categóricos, pues había que admitirlos así si se quería explicar el concepto de deber. Pero no podía demostrarse por sí que hubiere proposiciones prácticas que mandasen categóricamente" (5). Pero el texto más ilustrativo es quizá el que cierra el segundo capítulo de la Grundleitung: "No hemos afirmado aquí -- su verdad (del Imperativo Categórico), y mucho menos presumido -- de tener en nuestro poder una demostración (Beweis). Hemos mostrado tan sólo, mediante el desarrollo del concepto común de moralidad, que una autonomía de la voluntad inevitablemente va in-

clusa en él o que, más bien, le sirve de base. Así, pues, quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma" (6).

Estos textos dejan claramente traslucir que el Imperativo Categórico, por el simple hecho de constituir la condición de posibilidad del concepto de moralidad, no puede presentarse como un principio firmemente asentado, cuya verdad esté a salvo de toda duda. No está todavía demostrada su realidad. ¿Por qué?

Dada la estructura del razonamiento kantiano -regreso - desde un hecho hasta sus condiciones de posibilidad-, es claro - que si el Imperativo Categórico no puede ser afirmado con verdad, esto sólo puede provenir de la insuficiente firmeza del punto de partida, del hecho del que es condición de posibilidad. Y esto - es efectivamente lo que ocurre. El Imperativo Categórico "deja - sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío". Toda la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres está montada sobre la sospecha de que la conciencia del deber pudiera ser una ilusión, un fantasma vano. Y para deshacer esa sospecha se apresta la crítica filosófica. Pero, antes de dar el paso decisivo que fundamente sin discusión la moralidad, nos es -- preciso comprender el sentido de esa sospecha.

La conciencia del deber es el dato primario de la experiencia moral. Esta vivencia establece que existe, como objeto - intencional de la conciencia, una acción posible que aparece como deber estricto -incondicionado-, por el cual el sujeto se -- siente reclamado; esa exigencia se ofrece a la conciencia como - perfectamente diferenciada e inconfundible con otra forma de exigencia, que el lenguaje también expresa con un debe-ser, pero -- que se caracteriza por aparecer condicionada a la asunción por - el sujeto de un determinado deseo. Afirmar la conciencia de deberes absolutos es limitarse a recoger la simple descripción de esa vivencia. Tenemos, pues, conciencia del deber y esto es un dato inmediato de la conciencia moral: si el deber moral no se da ra a la conciencia como tal, no se ve de dónde podría ser deduci

do o extraído. En cuanto objeto de una vivencia intencional, el deber es algo indudable; desde este punto de vista, no se comprende la frase de Kant anteriormente transcrita: "no podía demostrarse por sí que hubiere proposiciones prácticas que mandasen categóricamente" (7). Pues desde el momento en que se me dan, en determinadas vivencias morales, proposiciones de ese tipo, es evidente que las "hay"; quizá no pueda demostrarlas, pero puedo mostrarlas mediante el testimonio de la conciencia.

Naturalmente la frase de Kant no carece de sentido; apunta a la necesidad de que los imperativos categóricos, con su principio, muestren su realidad objetiva (8) de forma absolutamente fundamentada, mediante algo más que la conciencia que de ellos tenemos. Se trata de que los imperativos categóricos sean en realidad lo que parecen ser, esto es, leyes de incondicionada validez. Pero, ¿por qué hay que distinguir aquí entre un parecer y un ser? ¿Por qué el deber moral podría ser de otra manera que como aparece? ¿por qué la conciencia del deber podría ser ilusoria? ¿Qué es lo que determina que el testimonio de la conciencia sea insuficiente para garantizar la validez de las leyes morales? (9).

Si tenemos conciencia de leyes morales objetivas, es evidente que la puesta en duda de esa validez objetiva sólo puede provenir de elementos ajenos a esa vivencia, de algo que, sobreviniendo desde fuera, contribuya a enturbiar o debilitar la conciencia moral. La responsabilidad de las sospechas que recaen sobre la conciencia moral hay que buscarlas fuera de ella. A mi juicio, en Kant, que no conoce sociologías ni antropologías culturales, el origen de esa desconfianza sólo puede radicar en la constitución sensible de la voluntad; nuestras tendencias naturales, que son una poderosa fuente de motivos, cuando no coinciden con el deber, provocan, de alguna manera, su debilitación, dando lugar a esa dialéctica natural de la que Kant nos habla: "El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria (Gegenge--wicht) a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus

necesidades e inclinaciones, cuya satisfacción total comprende - bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y, a la vez, tan aceptables al parecer, que - ningún mandato consigue nunca anular. De aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad, cosa que, al fin y al cabo, la misma razón práctica vulgar no puede aprobar" (10). Este texto nos pone en situación de comprender las enigmáticas y constantes alusiones a la posibilidad de una ilusión de la conciencia moral. El hecho de que las leyes morales de que somos conscientes puedan lesionar nuestra tendencia innata a la satisfacción de las necesidades engendra un sutil movimiento de oposición a la conciencia moral, cuya eficacia, vendría a decir Kant, no reside tanto en conducir a un rechazo del deber, sino en provocar dudas acerca de su validez. La razón, al servicio de las inclinaciones, origina teorías e interpretaciones de la conciencia moral, cuanto más ingeniosas mejor, que insinúan la "ingenuidad" - de la creencia en ella. O bien, buscando adaptarla a sus intereses, le priva de lo específicamente moral, racionalizando la moralidad como una forma elevada de egoísmo, lo que equivale, de hecho, a negar la realidad de los imperativos categóricos: todo mandato sería hipotético.

En la reflexión kantiana sobre la moralidad, esta dialéctica natural juega un papel capital, hasta el punto de suscitar la necesidad de una filosofía que defienda y fundamente la conciencia moral (11). En el punto que nos ocupa, y aunque Kant no explique cómo un dato inmediato de la conciencia pueda ser enturbiado por motivaciones extrañas a él, la tendencia a dudar de la validez de las leyes morales, originada en aquella dialéctica, - determina que sea imprescindible una fundamentación del Imperati

vo Categórico, como principio supremo, que demuestre su realidad objetiva, es decir, su absoluta validez como norma moral, y, con ella, la de todo el concepto de moralidad. Es la tarea que, usando la terminología kantiana, podemos llamar la Deducción trascendental del Imperativo Categórico.

Paton ha señalado, con evidente razón, que en la Grundlegung Kant trata a los principios a priori de la moralidad como - si estuvieran más próximos a los de la Metafísica que a los de la Física y las Matemáticas (12). Efectivamente, al no constituir conocimientos aceptados como plenamente válidos, los principios de la moralidad, como los de la Metafísica, han de ser investigados para ver no sólo cómo son posibles, sino si son posibles. El Imperativo Categórico, como juicio sintético a priori que es, necesita de una investigación trascendental que ponga de manifiesto su posibilidad. Pero esta investigación no afecta sólo a su esclarecimiento (Erklärung), sino también a su asentamiento (Festsetzung) como principio válido: "Tendremos, pues, que inquirir enteramente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo - nos sea dada en la experiencia y, por tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentararlo" (13). Ya en el Prólogo de la Fundamentación anunciaba Kant que - su trabajo en esa obra iba a consistir en "la investigación y - asiento del principio supremo de la moralidad " (14). Sabemos ya por qué es necesaria esta labor de asentamiento: la validez de los imperativos categóricos, y a fortiori la del Imperativo Categórico, no está establecida por el testimonio de la conciencia moral, que puede ser objeto de duda.

La idea de una Deducción Trascendental.

Nos encontramos, pues, ante la tarea filosófica de fundamentar la validez de la representación de la moralidad. Para ello nos bastaría con poder fundar su principio supremo, el Imperativo Categórico. Pero el asentamiento de este principio ofrece serias dificultades, que obligan a intentar un camino especial.

Pues no puede llevarse a cabo mediante el procedimiento usual de las fundamentaciones, esto es, la derivación a partir de otro -- principio, dado que constituye el principio supremo, ni tampoco recurriendo a la evidencia inmediata, como en el caso de los llamados primeros principios, pues el Imperativo Categórico dista -- mucho de ser una proposición evidente (15). Para la justificación de este tipo de juicios, que no pueden ser probados, el idealismo trascendental dispone de un método, por él descubierto y ya utilizado en la Crítica de la Razón Pura. Allí nos dice Kant (16) que a las proposiciones sintéticas a priori "debe acompañarse ineludiblemente, si no una demostración (Beweis), sí al menos una deducción de la legitimidad de su afirmación (eine Deduktion der Rechtmässigkeit seiner Behauptung)".

Como es bien sabido, deducción, en el uso del término -- que Kant alude aquí, no posee el significado lógico formal habitual -- la estricta demostración de un enunciado a partir de unas premisas --, sino una acepción nueva, que Kant confiesa haberla extraído del lenguaje de la jurisprudencia: "los juristas, al hablar de derechos y pretensiones (Befugnissen und Anmassungen), -- distinguen en un asunto legal la cuestión de derecho (quid iuris) de la cuestión de hecho (quid facti). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera -- la que expone el derecho o la pretensión legal -- deducción." (17).

Si nos fijamos en estas palabras y tratamos de comprender el modelo jurídico que Kant tiene ante los ojos, podremos -- percibir mejor el sentido específico de "deducción". El texto citado dice que el término se introduce "al hablar de derechos y -- pretensiones". Pensemos por consiguiente en un típico proceso civil en el que se litiga por el derecho a una posesión. Supongamos el propietario de una finca que reclama, en virtud de ciertos derechos, una porción de tierra colindante, ocupada tiempo -- ha por un vecino, que dice también tener derechos sobre ella. Ambos pretenden el derecho legal a una posesión. Pues bien, una -- parte del proceso consistiría, probablemente, en el establecimiento de los hechos: desde cuándo está ocupada la finca, quién era su anterior propietario, etc, para lo cual se suele recurrir

a la declaración de testigos. Pero la parte decisiva del proceso la constituye el examen de la legitimidad de las posesiones y -- pretensiones: no se trata de quién o cómo posee la tierra, sino de la conformidad a derecho de esa posesión. Y esta cuestión sólo puede decidirse investigando la legalidad de origen de las -- pretensiones a la posesión, esto es, mostrando los títulos legítimos de propiedad. Sólo a esta última investigación llamarían -- los juristas, al decir de Kant, deducción.

Pues bien, inspirándose en este modelo de investigación jurídica, cree Kant que puede intentarse una justificación de la legitimidad del uso de ciertos conocimientos que ni son evidentes ni admiten demostración (deducción en el sentido lógico). Aplicando el modelo al campo del conocimiento, tenemos un juicio sintético a priori --en nuestro caso, el Imperativo Categórico, en -- cuya posesión estamos y cuya validez se discute. Se trata, por -- tanto, de examinar la aspiración de legitimidad de ese conoci -- miento, es decir su pretensión de poseer la validez absoluta que dice tener. Naturalmente, esta cuestión no puede ser decidida me -- diante el establecimiento de hechos, mostrando cómo hemos llega -- do a entrar en posesión del susodicho conocimiento, --lo que Kant llamaría una deducción empírica (18)-- pues con ello el problema de su legitimidad quedaría sin tocar. Esto es especialmente cla -- ro cuando se trata de proposiciones a priori universales y nece -- sarias. Hay, pues, que buscar si posee un origen legal, tratando de aportar los títulos de su legitimidad. ¿Cómo podemos realizar esta faena decisiva? Mediante aquello que constituye lo más pro -- pio del idealismo trascendental: una "crítica de la razón", una investigación de la estructura de la subjetividad y, muy particu -- larmente, de la actividad unificadora de la razón. Tal investiga -- ción nos permitirá, si hubiere lugar, localizar en la razón el o -- rigen del conocimiento que buscamos fundamentar. En esto consis -- te, para Kant, poseer un origen legítimo y, con ello, garantía -- de su plena validez: en que el conocimiento proceda de la misma razón. De esta forma tenemos perfectamente definida la idea de u -- na Deducción trascendental: una investigación que justifica un -- conocimiento sintético a priori mostrando su origen en la estruc

tura de la razón (19).

Si el enunciado sintético a priori es real, es decir, - su validez está dada como un hecho indiscutible, la deducción, - al explicar cómo es posible, muestra el por qué de su validez, - garantizando su legitimidad y condiciones de su uso. Este es el caso de los principios de las matemáticas y la física (20). Si, por el contrario, la validez de dichos juicios ofrece dudas, la deducción realiza a la vez la doble faena de fundamentar su validez y establecer su realidad. Este es, sabemos ya, el tipo de deducción que necesitan los principios morales, según la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.

El procedimiento para justificar un conocimiento sintético a priori excluye, como hemos visto, todo posible recurso a la experiencia. Kant previene expresamente (21) contra todo intento de llevar a cabo una deducción empírica de conceptos o juicios a priori, pues dicha deducción sólo puede producirse por -- vía inductiva y la inducción no puede proporcionar nunca la universalidad y necesidad que esos juicios manifiestan (22). Precisamente en función de esa dificultad insalvable, establece Kant como signo inequívoco de la no empiricidad de una proposición el que su sentido manifieste universalidad y necesidad estrictas. A este problema insuperable, añaden las leyes morales otro peculiar, propio de su carácter normativo, a saber, que de la experiencia podemos extraer información acerca de los hechos, pero -- nada acerca del deber ser de esos hechos (23); la experiencia -- nos puede decir cómo suceden las cosas, pero no cómo deberían suceder, que es justamente de lo que se trata en las leyes morales.

No obstante, quizá no sea del todo ocioso reparar brevemente en cómo podría intentarse, si no una fundamentación empírica, sí al menos una constatación por la experiencia de la validez de un principio moral como el Imperativo Categórico.

Podría pensarse, en primer lugar, que esa labor podría realizarse mediante la observación empírica de la conducta de los agentes morales. Pero es demasiado evidente que tal investigación

no rebasaría nunca el plano de los hechos, del comportamiento fáctico de los sujetos, sin llegar nunca al plano del deber ser: ni siquiera sería posible extraer de esa observación cuál es el --- principio según el cual deberían actuar; mucho menos aún mostrar su validez. Pero quizá sería pensable tratar de establecer la validez de ese principio comprobando -mediante encuestas y demás - técnicas de investigación social- si los sujetos, independientemente de que lo cumplan o no, lo consideran realmente un principio moral, es decir, un principio por el que deberían regir su conducta. Pero también aquí resultaría fallido el intento: ¿cómo puede decidirse la validez de un principio que aparece como deber universal y necesario mediante el número concreto de agentes que lo poseen? Aunque ese número se extendiera a todos, la "unanimidad sería sólo casual" (24), mientras no se demostrara el -- vínculo de necesidad que une el principio con los sujetos, que -- es en lo que propiamente consiste la validez absoluta -obligatoriedad- de un principio como el Imperativo Categórico. Una pura constatación fáctica -que todos los hombres consideran válido un principio- no puede manifestar su obligatoriedad.

Resulta especialmente revelador que Kant, cuando se enfrenta con el problema que nos ocupa y excluye toda posibilidad de que el Imperativo Categórico pueda estar dado en la experiencia, se apresura a rechazar no alguna de las dos posibilidades - que acabamos de exponer, sino una distinta: que el sujeto pueda por introspección establecer la efectiva determinación de su voluntad por la ley moral. "Sólo que no debe perderse de vista que no existe ejemplo alguno y, por tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo, sino que hay que recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser o-- cultamente hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice: "no debes prometer falsamente", y se admite que la necesidad de tal omisión no es un mero consejo encaminado a evitar un mal mayor, - como sería si se dijese: "no debes prometer falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto", sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse como mala en -

sí misma, entonces es categórico el Imperativo de la prohibición. Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la - voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la - ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza o a- caso también el recelo oscuro de otros peligros" (25). Y ya an-- tes (26) había establecido aún más tajantemente que "es, en rea- lidad absolutamente imposible determinar por experiencia y con - absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, -- conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del de-- ber. Pues es el caso a veces que, a pesar del más penetrante exa men, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este grande sacrificio; pero no pode mos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa deter minante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso se creto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea'.

El rechazo de una constatación empírica de la realidad del Imperativo Categórico, puesta de manifiesto por estos textos, no se basa en la ilegitimidad de una inducción, sino sencillamen te, en que no existe experiencia alguna a la que recurrir. Lo -- que Kant pone en duda no es la licitud de una inferencia, sino - que se dé la premisa. Y a negar la realidad efectiva de la pre-- sunta experiencia va dirigido todo el esfuerzo de los textos. De donde parece legítimo concluir que, si tal experiencia fuera --- real, la validez del Imperativo Categórico estaría dada. Y esto es lo que, a primera vista al menos, resulta extraño pues, de -- que la voluntad de una o varias personas sea determinada por una ley moral no parece que pueda seguirse la validez objetiva de és ta, sino sólo su validez subjetiva. Pero, si bien se mira, esto es lo que sucedería en el caso de que el principio fuera un impe rativo hipotético, donde el debe ser está condicionado a la pre- sencia de un deseo; si una voluntad es efectivamente determinada por él, el imperativo hipotético muestra su objetiva realidad, -

su vigencia como principio, lo cual significa su validez para -- los sujetos que sientan el deseo-condición. Esa validez, naturalmente, podría ser puesta en duda por los sujetos que carecen de ese deseo o lo posponen a otros. Pero si la experiencia interna mostrara que una voluntad es movida realmente por deber, ip so facto desaparecerían las dudas sobre la validez de ese imperativo categórico, pues lo que aparecería aquí no es la fuerza motivante de determinadas tendencias, sino la realidad efectiva de un principio que, por definición, es estrictamente objetivo, universalmente válido. Y como un tal principio sólo puede ser oriundo de la razón, tendríamos igualmente establecida la realidad de la razón pura práctica. La experiencia de una determinación de la voluntad por el deber significaría el hecho de la existencia de leyes morales objetivamente válidas (imperativos categóricos) y con ello la realidad de toda la representación de la moralidad y de las condiciones de su posibilidad. De esta forma desaparecería toda duda acerca de que la conciencia de la moralidad pudiera ser una quimera o una ilusión, origen del presente problema.

Naturalmente esta experiencia no comportaría la fundamentación de la validez del Imperativo Categórico, como principio de todos los imperativos categóricos, en el sentido de un conocimiento del por qué de su obligatoriedad, sino sólo en el sentido de que tal obligatoriedad existe realmente. No habríamos conocido "cómo es posible un imperativo categórico", pero habríamos establecido que existen tales imperativos, aproximándolos a los juicios de la física y las matemáticas, cuya validez está dada. Y la deducción trascendental no tendría que asumir la tarea de asentar, sino sólo de aclarar el principio supremo.

Comprendemos ahora por qué Kant considera tan especialmente esta experiencia: es la única que puede establecer la existencia de leyes morales objetivas. Y la imposibilidad de que podamos disponer de ella tiene consecuencias decisivas para la labor de la filosofía moral. Resulta, por ello, sumamente interesante tratar de comprender las razones de esta imposibilidad.

En vano buscaremos en la obra moral de Kant una justifi

cación suficiente de por qué es imposible conocer por introspección que el deber sea el auténtico motivo de la voluntad. Esta imposibilidad no es, desde luego, el resultado de un análisis de las vivencias morales correspondientes, que no se encuentra en los escritos de Kant; más bien lo que los textos que hemos citado muestran es una descalificación a priori de ese análisis: si éste nos revelara que el deber es lo que mueve a la voluntad a querer algo, tenemos que recelar de ello y sospechar si no será algún "impulso secreto del egoísmo" (geheimer Antrieb der Selbstliebe). ¿En qué se funda la necesidad de que, aunque el sujeto sea claramente consciente del motivo moral de su determinación, haya de estimar esa conciencia como falsa apariencia? La razón no puede estar sólo en el enturbiamiento de la percepción moral que la dialéctica natural pudiera producir; del hecho de que, algunas veces, la influencia de mis deseos haya racionalizado en su favor el deber objetivo, no puedo deducir que sea absolutamente imposible conocer la determinación moral de la propia voluntad, como Kant afirma. -

A mi modo de ver, la razón de esta absoluta imposibilidad no reside en la conciencia moral, sino en la teoría de la experiencia de la Crítica de la Razón Pura y, concretamente, en lo que ésta determina respecto del conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo (27). Efectivamente, conocerse a sí mismo como realmente movido por la ley moral es algo que no cabe dentro de los límites de la experiencia posible, tal como los define el análisis trascendental de la primera Crítica.

Pues como el conocimiento que el sujeto pueda tener de un determinado acto psíquico de su yo, como por ejemplo una decisión de su voluntad, sólo puede llegarle por experiencia interna y ésta, empero, no trasciende la conciencia fenoménica, resulta que "yo no tengo nunca conocimiento de mí mismo tal como soy, si no sólo de mí tal como me aparezco" (28). La determinación real de mi voluntad me es conocida sólo en la medida de que ese acto de mi yo real (nouménico) afecta al sentido interno, por consiguiente, nunca tal como es en realidad. La auténtica motivación de mi voluntad ha de permanecer, pues, desconocida.

Pero no es ésta la última ni más fundamental razón de la imposibilidad real de un verdadero conocimiento moral de sí mismo. La incompatibilidad entre la teoría kantiana de la experiencia y dicho conocimiento es exigida por las características mismas de éste. Conocerse a sí mismo como agente moral, esto es, como ser que actúa movido realmente por la ley, significa tener conocimiento de que la propia acción es movida por el deber, sin que ninguna otra causa me impulse, a mi vez, a adoptar la ley moral -pues justamente la moralidad, frente a la mera legalidad, - consiste en querer la acción debida por sí misma. La moralidad de las acciones exige un comienzo espontáneo de las mismas, un acto de determinación de la voluntad que no es determinado por otra cosa; en una palabra, moverse por deber significa ser libre, al menos en este sentido negativo. Ahora bien, la experiencia interna, única que puede ofrecerme información sobre los sucesos de mi espíritu, tiene como forma a priori el tiempo; toda percepción de mis estados internos me muestra a éstos como dados en un momento del tiempo. Para esa sucesión de hechos psíquicos que me muestra la experiencia interna rige como principio a priori el "principio de la sucesión temporal (Zeitfolge) según la ley de causalidad" (29). De acuerdo con dicho principio "todo cuanto sucede presupone un estado previo al que sigue inevitablemente según una regla" (30); lo que, aplicado a nuestro tema, significa que el acto de determinación de mi voluntad en un momento determinado del tiempo es efecto de otros estados antecedentes de la serie temporal, por lo que resulta vana toda percepción de un acto voluntario como no determinado a su vez. Puedo ciertamente -- concebir que la voluntad pueda ser movida por una idea puramente intelectual -como, en nuestro caso, la universalidad de la ley-, pues, como "la razón no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad, no hay en ella, ni siquiera por lo que a su causalidad se refiere, ninguna sucesión temporal" (31), por lo que no se le puede aplicar el principio que enlaza sucesos como causas y efectos. Es, pues, perfectamente pensable, un acto de determinación de la voluntad que no sea producto de otro

suceso psíquico anterior; sabemos, incluso, que la representación de la moralidad de la que somos conscientes, así lo exige. Pero nunca podemos percibir esa determinación libre por introspección: me está absolutamente vedado, por las condiciones mismas de la experiencia, ver cómo una causa puramente inteligible determina, efectivamente, un hecho fenoménico. No me es posible percibir internamente un acto libre de mi voluntad; pues la percepción interna no puede ofrecerme más que el discurrir de sucesos psíquicos causalmente enlazados; ¿cómo puedo entonces pretender conocer mediante ella un acto independiente de los otros?.

El sujeto de los actos morales, aquel a quien atribuimos responsabilidad sobre las acciones no puede ser, pues, más que - un yo puramente inteligible, cuya actividad -la determinación moral de la voluntad- permanece siempre inaccesible para la conciencia empírica del sujeto. Y así lo reconoce el propio Kant en una nota marginal de la solución de la tercera antinomia: "Pero (el carácter inteligible) no lo conocemos; lo indicamos a través de fenómenos que, en realidad, no nos permiten conocer directamente más que su aspecto sensible (su carácter empírico)". Y añade, como corolario, en nota a pie de página: "La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta (verborgen) para nosotros. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro afecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y - al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste (merito fortunae), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia" (32).

Desde esta perspectiva se comprende sin dificultad por qué es absolutamente imposible un conocimiento moral de sí mismo y una experiencia de imperativos categóricos: Tal conocimiento - es contrario a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Por eso, su presunta realidad no puede ser más que aparente y - cuando creamos estar ante ella, forzosamente hemos de considerar la actividad de otros motivos (inclinaciones sensibles) más acordes con el carácter fenoménico de la experiencia interna. La Crítica de la Razón Pura explica aquí la Crítica de la Razón Práctica.

La teoría kantiana de la experiencia y no un análisis - de la conciencia moral es, pues, lo que determina que la Deducción trascendental del Imperativo Categórico tenga no sólo que aclarar, sino que establecer la posibilidad de la moralidad.

Las vías de la deducción.

La filosofía moral del período crítico muestra dos formas esencialmente diferentes de tratar el problema de la deducción del principio supremo de la moralidad. En el tercer capítulo de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres se ofrece una argumentación para la justificación del Imperativo Categórico no sólo distinta, sino difícilmente avenible con la doctrina del "factum de la razón" que, en la Crítica de la Razón -- Práctica, ocupa el lugar de la deducción de la ley moral. Nos veremos, pues, precisados a analizar el significado de ambas teorías.

Pero antes de ello quizás sea útil hacer mención de algunos intentos previos, que condujeron a la cristalización de las doctrinas referidas.

Dieter Henrich, sin duda el autor que mejor ha estudiado el tema que nos ocupa, ha reconstruido la génesis de la doble solución al tema de la deducción de la ley moral que aparece en las obras críticas (33). A partir de las Reflexiones del Nachlass, muestra Henrich que hay huellas de diversos ensayos tendentes a deducir de la razón teórica (34) el principio supremo de la moral. Desde el momento en que empieza a abrirse paso en la mente de Kant la idea de que la razón es espontaneidad unificante de la multiplicidad sensible, comienza a aparecer la posibilidad de fundar la ética en la mera razón. Así, podemos distinguir, siguiendo a Henrich, dos tipos de intentos de fundamentación del principio de la moralidad:

Un primer grupo de ensayos trata de derivar directamente la moralidad de la actividad sintética de la razón. El Imperativo Categórico, como producto de la razón pura, tiene una analogía de función con las categorías del entendimiento: lo mismo -- que éstas introducen unidad en la multiplicidad ofrecida por los

sentidos, el Imperativo Categórico somete a la unidad a la diversidad de tendencias y sentimientos. En este sentido, el Imperativo Categórico no parece ser más que un modo específico de la universal exigencia racional de unidad. Basándose en estas ideas, - Kant trata de mostrar que el fenómeno moral de aprobación del -- bien y repugnancia ante el mal tiene su fundamento en el agrado intelectual ante lo coherente y el desagrado ante lo contradictorio (35). De esta forma, el Imperativo Categórico parece justificado; pues, por un lado, no es más que la aplicación a la vida a petitiva de la actividad sintética de la razón y, por otro lado, su fuerza exigitiva sobre el espíritu procede del agrado ante la armonía que produce en la vida psíquica. En este sentido, algunas reflexiones insisten en la virtualidad de la moralidad como "la dignidad de ser feliz". La satisfacción plena y armoniosa de los deseos, en que consiste la idea de felicidad, sólo es posible sometiéndose al principio ordenador de la universalidad racional. La moralidad hace posible la felicidad. "Por eso, el --- bien, según estas leyes (morales) no puede sernos indiferente como lo es la belleza. Tenemos que tener una satisfacción (Wohlfallen) en su existencia, pues coincide universalmente con la felicidad, por tanto, con mi interés" (35).

Pero estos intentos no podían en modo alguno resultar - satisfactorios. Efectivamente, al explicar la vis obliqandi del principio de la moralidad por el agrado que su poder vivificante produce, lejos de fundamentar la representación de la moralidad, más bien la destruye: es evidente que, de esta forma, "la exigencia ética se transforma en su contraria, en una exigencia hipotética." Es la perspectiva del modelo de la felicidad lo que me mueve a realizar ese orden en mi acción. La fuerza motivante de la acción no es el orden como tal, sino el interés en lo que debe - ser ordenado" (37). El Imperativo Categórico sería así una mera fórmula al servicio de otros fines; justamente lo contrario de - lo que es. Por ello, cuando Kant se apercibe de que la representación vulgar de la moralidad implica que la ley determine inmediatamente la voluntad, con exclusión de todo interés intermedio, estos ensayos de deducción son abandonados. Y así, ni en la

Grundlegung ni en la obra moral posterior hay huellas de esta -- fundamentación.

Un segundo grupo de ensayos buscan justificar la moralidad a partir de la razón teórica de un modo indirecto. Se trataría, al decir de Henrich, de justificar en la razón teórica un supuesto imprescindible de la moralidad, a saber, la libertad. Dado que ésta es conditio sine qua non de la posibilidad del deber y de la autonomía moral, los esfuerzos de Kant se dirigen ahora no a justificar directamente la moralidad, sino a mostrar la realidad de la libertad deduciéndola de la razón especulativa. La libertad haría, pues, el papel de concepto intermediario entre razón y moralidad. Algunas reflexiones del Nachlass son testimonio de este nuevo ensayo de deducción, que en lo esencial, es adoptado por el tercer capítulo de la Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. De ahí que le dediquemos, en lo que sigue, una especial atención, pues constituye el último intento de fundamentar la moralidad antes de la adopción de la doctrina definitiva del "factum de la razón", doctrina que, propiamente, representa el reconocimiento de la imposibilidad de una auténtica deducción -- del Imperativo Categórico.

El supuesto básico de este intento de deducir la moralidad de la razón teórica por medio de la idea de libertad, radica en la fundamental equivalencia entre la autonomía moral y la libertad de la voluntad. Si la autonomía, condición de posibilidad de la moralidad, se identifica con libertad de la voluntad. Si la autonomía, condición de posibilidad de la moralidad, se identifica con libertad de la voluntad (38), podemos, sin dificultad alguna, pasar analíticamente de uno a otro concepto. Por tanto, --y en esto consiste el ensayo de deducción-- si podemos afirmar -- con verdad la libertad como carácter propio de la voluntad humana, afirmamos a la vez la autonomía moral y, con ella, toda la -- representación de la moralidad.

La libertad es, pues, el punto clave. Pero es un concepto sumamente problemático, cuyo estatuto hemos de comprender antes de poder utilizarlo como punto de apoyo de una deducción.

NOTAS

- (1) Cfr. Gr. Ak. IV, 402.
- (2) Cfr. op. cit., 421
- (3) Cfr. op. cit., 425
- (4) Op. cit. 421
- (5) Op. cit. 431
- (6) Op. cit. 445.
- (7) Op. cit. 431
- (8) Realidad objetiva, en una proposición práctica, significa validez como norma, obligatoriedad objetiva.
- (9) Obviamente, la suficiencia del testimonio de la conciencia - no significa que un imperativo sea válido porque tengo conciencia de él, sino que tengo conciencia de que es válido. Tener conciencia de un imperativo categórico es tener conciencia de una ley objetivamente válida, pues esto es lo que significa imperativo categórico.
- (10) Gr., Ak. IV, 405. Subrayado mío.
- (11) Cfr. Gr, Ak, IV, 404.
- (12) H. J. Paton, Op. cit. XIX, 3
- (13) Gr., Ak. IV, 419-420
- (14) Op. cit., 392
- (15) Sobre los problemas metodológicos de la fundamentación de las proposiciones morales, véase el ensayo de Leonhard Nelson, inspirado en la obra de Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Gesammelte Schriften, IV, Hamburg, 1972.
- (16) KrV, A 233/B 286
- (17) KrV, A 84/B 116
- (18) "La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos, la llamo, pues, deducción trascendental de los mismos y la distingo de la deducción empírica. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experien

cia y afecta, por tanto al hecho por el que ha surgido la - posesión del concepto, no a su legitimidad". (KrV, A 85/B - 117).

- (19) Dejo de lado, para no cargar el discurso de nuestro trabajo con demasiadas líneas marginales, las variantes que el procedimiento de la Deducción ofrece en los distintos momentos de la obra de Kant. Para ello remito al excelente trabajo - de Dieter Henrich, Die Deduktion der Sittengesetzes, in: -- Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975, que, en su apartado VI, estudia pormenorizadamente la noción kantiana de deducción.
- (20) Cfr. Prolegomena, Ak. IV, 275-276.
- (21) Cfr. KrV, A 85/ B 118; A 87/ B 119.
- (22) Véase, a este respecto, lo que, sobre el principio de causalidad dice la Crítica de la Razón Pura en A 91-92/ 8123-124
- (23) Cfr. este exto de la KrV: "el deber (sollen) expresa un tipo de necesidad y de unión con fundamentos que no tiene lugar en toda la naturaleza... El deber, si se tiene exclusivamente ante los ojos el curso de la naturaleza, no tiene - absolutamente ninguna significación" (A 547/ B 575)
- (24) KpV, Ak.V,26
- (25) Gr. Ak. IV, 419. Cfr. MS, Ak VI, 392-393 y "Das mag in der Theorie...", Ak. VIII, 284
- (26) Gr., Ak. IV, 407
- (27) No puedo, naturalmente tratar aquí en la debida forma la interesantísima teoría kantiana del conocimiento interno, necesitada de un auténtico estudio monográfico. Me limito, en lo que sigue, a esbozar sus líneas fundamentales con vistas a extraer consecuencias para el conocimiento moral de sí -- mismo.
- (28) Kr V, B 158
- (29) Op. cit., A 189/B 232
- (30) Op. cit., A 444/B 472
- (31) Op. cit., A 553/ B 581
- (32) Op. cit., A 551/ B 579
- (33) Véase Dieter Henrich, Der Begriff der Sittlichen Einsicht - und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Die Gegenwart

in neuen Denken. Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen, 1960. También recogida en G. Prauss (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, 1973, págs. 223-254

- (34) D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht, pág. 240.
- (35) D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht, pag. 241.
- (36) Reflexion 7202
- (37) D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht, pag. 243.
- (38) Véase lo que dijimos al respecto en el cap. VII, último apartado: "autonomía y libertad".

CAPITULO X

LA POSIBILIDAD DE LA LIBERTAD EN LA CRITICA DE LA RAZÓN PURA

La idea de la libertad es una idea necesaria. Lejos de constituir una invención fantasiosa de románticas imaginaciones, la libertad tiene su fundamento en la estructura misma de la razón. Por ello, los intrincados y paradójicos problemas que su -- concepto plantea son cuestiones inevitables, que la razón no pue de rechazar sin más. Esta es la tesis de la Crítica de la Razón Pura, cuyo sentido hemos de examinar, si queremos comprender el concepto que posee la clave de la "aclaración y aseguramiento" -- de la moralidad.

La Dialéctica Trascendental comienza estableciendo que la actividad de la razón, en el tipo de inferencias que le son -- propias, los silogismos, no consiste en otra cosa que en buscar, para un determinado conocimiento dado, la totalidad de las condi ciones de las que depende. Ante un juicio ofrecido por el enten dimiento, el trabajo específico de la razón es tratar de conocer lo por principios, esto es, comprenderlo desde sus fundamentos -- (1). Esta actividad se plasma en la ratiocinatio polysyllogisti ca, mediante la cual la razón busca ascender por prosilogismos -- hasta poseer todos los conocimientos de los que se ha derivado -- el juicio dado. Apoyándose en el hilo conductor de la lógica for mal, que tan buen éxito le había dado para la obtención de las -- categorías, piensa Kant que, del mismo modo que la forma de los juicios conduce a conceptos sintetizantes de lo diverso, la for ma de los silogismos será igualmente "el origen de especiales -- conceptos a priori que podemos denominar conceptos puros de la -- razón o ideas trascendentales" (2). Y así, la forma lógica de --

los razonamientos silogísticos, expresión del acto racional de fundamentar totalmente un juicio en el sentido indicado, cristaliza en el concepto trascendental de razón que "no es otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado" (3). Una idea es, pues, un concepto que contiene la totalidad sintética de las condiciones que fundamentan un conocimiento y, en cuanto tal totalidad, es algo absoluto, incondicionado. Ni qué decir tiene que la totalidad a la que se refiere la idea no puede nunca estar dada como objeto de experiencia. Por tanto, la idea expresa una necesidad subjetiva de la razón, no un objeto real. La inadvertencia de este punto es precisamente el origen de la ilusión trascendental que está en la base de todos los razonamientos dialécticos de la razón: ésta trata, partiendo de un conocimiento empírico concreto, de determinar objetivamente, atribuyéndole realidad objetiva- la idea que sirve de fundamento al conocimiento en cuestión, confundiendo, al decir de Kant, lo que es una necesidad subjetiva de la razón, válida para organizar la experiencia, con una representación de un objeto real. Como es bien sabido, Kant considera que esta inferencia dialéctica es la entraña de las demostraciones metafísicas.

La libertad es una de estas ideas trascendentales. Su origen hay que buscarlo en la aplicación de la búsqueda racional de totalidad al campo de la cosmología. El estilo sistemático de Kant, que en numerosas ocasiones parece forzar las cosas, le lleva a establecer que los tres tipos fundamentales de silogismo -- (categórico, hipotético y disyuntivo) producen tres ideas: Dios, alma, mundo, que coinciden con los tres objetos clásicos de la metaphysica specialis, haciendo así que la metafísica, en su figura wolffiana, repose en la propia estructura de la razón. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, en el pensamiento de Kant, la libertad es, antes que nada, una idea cosmológica, que surge cuando la razón trata, respecto del origen causal de un fenómeno

dado, de establecer la totalidad de sus condiciones antecedentes. Esa totalidad puede ser pensada de dos modos: o bien como la serie entera de las condiciones (regressus in infinitum), o bien -- como un primer comienzo absoluto de la serie (4). Esta última idea de una causa que empieza por sí misma una serie causal de fenómenos es la idea trascendental de la libertad.

El problema cosmológico de la libertad.

La libertad es, pues, ante todo una noción cosmológica y no antropológica. Su primer concepto es el de comienzo absoluto de una serie causal y no el de libre albedrío. La libertad -- trascendental representa la idea que la razón necesariamente se forja cuando quiere conocer íntegramente el origen causal de un fenómeno. La idea de una espontaneidad absoluta, de un poder causal que inicie una serie de fenómenos sin ser a su vez iniciado, se abre paso inevitablemente. Pero su introducción produce, en el campo de la cosmología, contradicciones irresolubles. Es el tema de la tercera antinomia, que constituye la más perfecta expresión del problema cosmológico de la libertad.

Una antinomia es la oposición entre dos proposiciones -- contradictorias. Cuando la razón trata de pensar los fenómenos -- del mundo de acuerdo con una idea, surge la Antinomia de la razón pura, oposición entre una tesis y una antítesis, de forma -- tal, que la razón encuentra razones válidas para sostener a la -- vez ambas proposiciones, lo cual es evidentemente imposible y -- constituye un escándalo racional.

En la tercera antinomia la razón, al pensar los fenómenos en el aspecto de su origen, se ve obligada a admitir la tesis de una espontaneidad absoluta (libertad) y a la vez negarla. Mediante el procedimiento lógico de la "reductio ad absurdum", Kant muestra que se pueden probar válidamente tanto la tesis como la antítesis y éste es justamente el problema.

La tesis argumenta de la siguiente manera: supongamos -- verdadera la antítesis, a saber, que sólo existe la "causalidad según leyes de la naturaleza". Entonces cualquier suceso tiene --

un estado precedente unido a él según una regla. Este mismo estado es también, a su vez, un suceso "acaecido en el tiempo" (5); por tanto él, como causa, y su causalidad son algo ocurrido, también causado y así sucesivamente. No existe, pues más que un comienzo subalterno, no primero. Pero la ley de la naturaleza dice precisamente que nada ocurre sin causa determinada a priori (ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache) (6) y, según lo dicho, - un suceso no puede tener esa causa, ya que para su total determinación tendríamos que conocer la totalidad de las condiciones -- (la serie íntegra de la causas), totalidad inasequible

por el inevitable regressus in infinitum. Llegamos entonces a una contradicción: todo sucede de acuerdo con la "causalidad según las leyes de la naturaleza" y, a la vez, no puede suceder así.

Se hace necesario afirmar una causalidad distinta, por la cual lo ocurrido en un momento dado no tenga necesariamente una causa anterior, es decir, que existe una "espontaneidad absoluta de las causas", una "facultad de comenzar absolutamente un estado y por ende también una serie de consecuencias del mismo" (7). Esa facultad es justamente la libertad trascendental.

La antítesis argumenta sí: si admitimos la libertad trascendental nos vemos obligados a admitir con el comienzo dinámicamente primero de la acción (8) un estado que no tiene con el anterior que le precede (en el tiempo) ningún vínculo causal, ninguna conexión necesaria. Pero esto es abiertamente opuesto a la ley causal. Tenemos, pues, otra contradicción: todo sucede de acuerdo con la ley causal, y, a la vez, no puede suceder de acuerdo con ella.

Se hace necesario, pues, afirmar que no existe más que naturaleza, y que, por tanto, la libertad trascendental es un ente ilusorio.

El núcleo del argumento es que la admisión de la libertad, destruye la naturaleza, premisa previamente aceptada, esa "unidad universal y legal de la experiencia" (9). Se hace imposible la unidad y trabazón esenciales al concepto de naturaleza. Como dice Kant, "la libertad respecto de las leyes de la naturaleza es ciertamente una liberación de la coacción, pero también

del hilo conductor de todas las reglas." (10).

El contenido de la antinomia nos ha mostrado el origen de la libertad como idea trascendental, a la vez que establece -- cuál es el problema introducido por dicha idea. La libertad, no cabe duda, es una idea necesaria que la razón no puede evitar -- producir, pero su aplicación a la experiencia de la sucesión causal de fenómenos, supone un problema escandaloso: hay que aceptarla, en virtud de la contradicción en que incurre la tesis que la niega, pero esa admisión necesaria conduce también a contradicciones. ¿Cómo solventar esta cuestión? ¿Cómo conciliar las -- proposiciones antinómicas? O, lo que es igual, ¿qué tipo de realidad tiene la libertad? ¿Cómo avenirla con el mecanismo de la -- naturaleza?.

Antes de examinar la solución que Kant propone para la tercera antinomia, conviene dejar claro los términos en que ésta plantea la cuestión y que están ya implícitos en la antinomia: el dato absolutamente firme e inamovible es la ley de causalidad, es decir, el enlace de unos fenómenos como causas con otros como efectos, de forma que en la experiencia ningún fenómeno puede -- sustraerse a la inexorable cadena causal: todo fenómeno es a la vez causa y efecto, y se enlaza como tal con los demás. Esta ley constituye la columna vertebral de la experiencia y, como dice -- Kant, "quedó ya establecida como un principio de la Analítica -- trascendental, y no permite infracción alguna" (11). La libertad, un concepto puro de razón, al pretender realidad objetiva, choca frontalmente con la ley causal, y será pura y simplemente destruída, declarada mera ilusión, pues nada puede contradecir y, por -- ende, socavar un principio firmemente establecido. La libertad, si ha de ser posible, tiene que poder coexistir con la ley causal, nunca ir en su contra. Esto significaría que un fenómeno -- un hecho del mundo- tiene que poder ser considerado como efecto de una causa libre y a la vez no romper el determinismo causal -- de la naturaleza. Es decir, que ha de poder ser considerado por un lado como producto de una causalidad li bre y por otro como -- inmerso en la serie causal natural.

Queda entonces claro que, en este planteamiento, el problema de la libertad es el de su posibilidad lógica, no el de su realidad ni el de su posibilidad real: se trata de ver si y cómo es pensable sin contradicción la libertad junto con la causalidad fenoménica. Esto es todo a lo que puede aspirar la razón en el campo especulativo.

La clave para la solución de nuestro problema es la misma que la de las restantes antinomias y consiste en una aplicación sistemática del resultado de toda la Analítica trascendental: la distinción de todos los objetos en fenómeno y noumeno.

Kant está persuadido de que, sin la mencionada distinción, la libertad trascendental no es posible ni siquiera lógicamente. Si se admite el por él llamado realismo trascendental, - esto es, la doctrina que atribuye realidad en sí a los fenómenos, lo mismo que si se trata de encontrar la libertad en el mundo fenoménico, "no es posible salvar la libertad" (12). Pues en ambos casos, el campo de investigación posible es únicamente el del fenómeno. Y sobre la posibilidad de que en la experiencia aparezca la libertad trascendental, los textos kantianos son de una claridad meridiana: "Entre las causas en el fenómeno, es seguro que - no puede haber nada que pudiera empezar una serie absolutamente y por sí mismo. Toda acción, como fenómeno, en tanto que produce un acontecimiento, es ella misma acontecimiento o suceso, que -- presupone otro estado en el que se encuentra la causa, y así todo lo que sucede es sola continuación de la serie, y no es posible en ella un comienzo que se produzca por sí mismo. Así pues, todas las acciones de las causas naturales en la sucesión temporal son a su vez efectos, que presuponen así mismo sus causas en la serie temporal. Una acción originaria, por la cual suceda algo que antes no era, no puede esperarse del enlace causal de los fenómenos" (13).

La única posibilidad de solución estriba en admitir decididamente la distinción fenómeno-noumeno, que nos abre la posibilidad de concebir una causalidad inteligible cuyos efectos se dan en el fenómeno sin ser ellos a su vez fenómeno, y por tanto

sin estar previamente determinada. ¿Cómo es esto posible? Ciertamente la experiencia nos ofrece una serie infinita de fenómenos enlazados según la ley de causalidad natural, esto es, cualquier fenómeno está causalmente determinado por las condiciones que le preceden. Ahora bien, esta necesidad natural no se rompe si suponemos que entre las causas naturales haya alguna que tenga una facultad puramente inteligible de ser causa eficiente de efectos en el fenómeno. Pues una tal facultad, en tanto que puramente inteligible, quedaría totalmente fuera del enlace necesario de los fenómenos, constitutivo de la experiencia y, por consiguiente, no podría ser en absoluto objeto de una experiencia posible. Pero, por supuesto, tiene que ser concebida en conformidad con la legalidad natural y esto significa: que sus efectos, que son fenómenos, y su propia acción en el fenómeno forman parte de la cadena causal empírica y tienen su explicación causal suficiente dentro del fenómeno (14). Resulta por tanto que estos efectos lo son en un doble sentido: efectos de una causa empírica, según la causalidad natural, y efectos de una causa inteligible, según una causalidad inteligible (por libertad). Del mismo modo un ser natural, al que atribuyéramos esa facultad inteligible de causalidad, tendría un doble carácter (15): a) empírico, según el cual es un miembro más de la naturaleza, estando él y sus actos determinados a partir de las condiciones temporales precedentes, es decir, plenamente sometidos a la ley de causalidad natural; b) inteligible, según el cual no está determinado por condición alguna de la sensibilidad, dado que no es fenómeno y no se encuentra bajo las leyes del tiempo; por consiguiente no hay estados precedentes que le determinen ni su acción es un suceso. Pero estas mismas características le sitúan fuera de toda objetividad: puede ser pensado pero no conocido.

Entre carácter empírico y carácter inteligible de una causa natural existe la misma relación que entre objeto trascendental y objeto empírico (16). Del mismo modo que éste, al ser mero fenómeno, tiene a aquél como fundamento imprescindible, aunque desconocido, la acción de esa causa y sus efectos en el mundo fenoménico son concebidos como resultado del carácter inteli-

gible de la misma. Naturalmente la acción inteligible y su relación con sus efectos fenoménicos permanecen totalmente desconocidas. En el plano de la experiencia ningún suceso reclama para su explicación la existencia de una causalidad inteligible, que no es en absoluto necesaria. Todos los acontecimientos fenoménicos tienen que poder ser explicados íntegramente según las leyes de la causalidad natural (17), según las cuales una causa libre es imposible.

La distinción crítica fenómeno-noumeno permite, pues, - piensa Kant, salvar la libertad, haciéndola compatible con la legalidad natural, pero al precio de relegarla al mundo inteligible, de modo que su fuerza originadora de acciones permanece, como tal, allende toda experiencia y todo conocimiento. Su posibilidad lógica queda probada, pero su posibilidad real es rechazada.

El problema antropológico de la libertad.

La idea de la libertad ha surgido en el ámbito de la Cosmología. En tanto que idea trascendental de la razón su origen está ahí y no en otra parte. Su aparición presentaba en ese ámbito problemas teóricos gravísimos cuya solución ha sido esbozada. Sin embargo, esos problemas no rebasaban la discusión de una mera posibilidad, pues nada autorizaba a suponer en la naturaleza en general la presencia de una causalidad libre (18).

El problema cobra un carácter verdaderamente acuciante cuando, dejando el plano de la cosmología, nos centramos en un ente particular: el hombre. Pues es un hecho que éste, desde siempre, se considera dotado realmente de libertad. Hay, pues, un ente que nos obliga a pensarle como libre. Aquí es donde se plantea el auténtico problema de la libertad, hasta el punto de que podemos afirmar que la solución al problema cosmológico, cuyo interés era simplemente especulativo, es, en realidad, una preparación para abordar el problema humano de la libertad, que posee ante todo un profundo interés práctico.

"El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, es también una de las causas naturales cuya cau

salidad ha de estar regulada por leyes empíricas" (19). Pero ese fenómeno natural considera a la vez que su querer y hacer son libres. Pues, mientras "en la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento alguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible", él, que se conoce a sí mismo como un ser sensible, se sabe también un ser inteligible, "a través de la simple apercepción, mediante determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos" (20). La conciencia de la propia actividad racional no significa tan sólo que el hombre se vea a sí mismo como productor de representaciones no sensoriales, sino también y sobre todo que esa actividad racional tiene influjo sobre su acción en el mundo. Verse a sí mismo como un ser movido por representaciones racionales y no sólo por motivos sensibles, es el fundamento de que el hombre se considere un ser libre. De aquí surge el concepto práctico de libertad que es el que la Crítica de la Razón Pura atribuye a la voluntad humana:

"En su sentido práctico, la libertad es la independencia del albedrío respecto de la imposición (Nötigung) de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, un albedrío es sensible en la medida en que se halla patológicamente afectado (por móviles de la sensibilidad). Se llama animal (arbitrium brutum) si puede ser constreñido patológicamente. El albedrío humano es arbitrium sensitivum, pero no brutum, sino liberum, ya que la sensibilidad no determina la acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente con independencia de la imposición de los impulsos sensibles" (21). Que esa espontaneidad consiste precisamente en la determinación racional del albedrío es puesto de manifiesto por otro texto: "El albedrío que puede ser determinado con independencia de estímulos sensibles, mediante motivos, por tanto, que sólo pueden ser representados por la razón, se llama libre albedrío" (22).

El problema filosófico que plantea la libertad humana es una versión, en concreto, del problema cosmológico: se trata

de cómo un ser natural pueda ser libre, o cómo puedan avenirse en un mismo ser naturaleza y libertad. La solución posible será también una aplicación al hombre del método utilizado para escapar a la antinomia cosmológica.

Pero la Crítica de la Razón Pura presenta una dificultad previa, que puede, incluso, alterar el planteamiento general del problema. Se trata de la ambigüedad e insuficiente precisión del concepto de libertad práctica, cuestión que es puesta de relieve por la grave discrepancia existente entre las dos versiones que dicha obra nos ofrece de ella. Me refiero a los textos de la Dialéctica Trascendental Tercera Antinomia y su solución) y a los de la Metodología Trascendental (Canon de la Razón Pura, primer capítulo). Ambas versiones coinciden en la definición general de libertad práctica como determinación racional de la voluntad con independencia de los estímulos sensibles, pero se separan fuertemente en puntos fundamentales. Vamos a ver ambos textos con el fin de comprender cuál es la libertad que la Crítica de la Razón Pura atribuye al hombre.

Comencemos por la Metodología. "El albedrío que puede ser determinado con independencia de estímulos sensibles, mediante motivos, por tanto, que sólo pueden ser representados por la razón se llama libre albedrío, y todo cuanto se relaciona con él, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de práctico. La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que el albedrío humano no sólo es determinado por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, beneficioso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con todo nuestro estado, se basan en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad y que establecen lo que debe suceder, aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las leyes de la naturaleza, las cuales tratan únicamente de lo que sucede. Esta es la razón de que las primeras se llamen también leyes prácticas" (23).

Dos afirmaciones capitales contiene este texto: 1) que la libertad práctica es objeto de experiencia, 2) que es fundamento de leyes prácticas.

Por lo que respecta a lo primero, el sentido de las palabras de Kant parece claro: todo hombre conoce, en efecto, por experiencia interna la determinación racional de su querer. Así por ejemplo, el deseo inmediato de beber un vaso de agua helada tras un esfuerzo físico, puede ser inhibido por la conciencia de sus posibles consecuencias perjudiciales y englobado en un proyecto más general de conducta, que supera la inmediatez del deseo. Esas ideas de lo perjudicial, lo bueno, lo útil, etc., son evidentemente conceptos pensados, no impresiones sensibles. La experiencia interna revela a todo hombre su libertad relativa a la sensibilidad como una causalidad de su razón sobre su voluntad. Kant reconoce, pues, una experiencia de la libertad. Pero el hecho mismo de este conocimiento empírico nos está diciendo que la libertad a la que por él accedemos no puede ser la libertad trascendental pues ésta está, por principio, allende toda experiencia. Esto es indiscutible. Pero no sólo libertad práctica y libertad trascendental no se identifican, sino que tampoco, -- partiendo de aquélla podemos concluir ésta. El hecho empírico de la determinación racional de la voluntad por encima de los impulsos sensibles no necesita en modo alguno suponer, como fundamento de explicación, la absoluta espontaneidad e independencia de la razón en la motivación del albedrío, en lo que consistiría aquí la libertad trascendental. Pues la experiencia nos muestra -- que, mediante un concepto racional, rechazamos un deseo sensible, pero no que, a su vez, ese motivo racional no esté determinado -- por algún otro interés. El concepto racional puede estar perfectamente "al servicio de la inclinación", con lo que no exige, -- por sí mismo una espontaneidad absoluta de la razón. Que la libertad práctica es compatible con la necesidad natural en su mismo plano es, me parece una conclusión inevitable de su carácter de hecho empírico y de la teoría kantiana de la experiencia. La libertad práctica ni se identifica ni exige la libertad trascendental.

Por lo que se refiere a lo segundo, la idea del texto -- tampoco parece ofrecer excesiva dificultad. Las reflexiones racionales acerca de lo deseable, bueno o provechoso, en que se basa la libertad práctica, fundan la posibilidad de imperativos. Siguiendo con el ejemplo anterior, la determinación de la voluntad mediante el concepto de lo bueno (para la salud) introduce, frente al mero deseo subjetivo de beber un vaso de agua helada, un momento de reflexión que nos separa de la forzosidad de las -- circunstancias y se traduce en un principio objetivo tal como -- "no se debe beber agua helada tras un esfuerzo físico". Este deber-ser no expresa una sucesión necesaria de hechos, sino la necesidad ideal de una acción que puede no realizarse. Estas proposiciones prácticas proceden de la libertad, porque sin esa causalidad de la razón que la experiencia atestigua no serían posibles, y se dirigen a ella, pues solicitan de nosotros que utilicemos nuestra capacidad de movernos racionalmente.

El texto citado no precisa ni los imperativos fundados por la libertad práctica son hipotéticos o categóricos, --distinción ya presente en la Crítica de la Razón Pura bajo la nomenclatura leyes pragmáticas-- leyes morales (24). La interpretación -- más inmediata es considerarlos como hipotéticos, pues, según el texto, las representaciones que mueven a la voluntad son las de lo útil (nützlich) y perjudicial (schädlich), lo cual coincide -- muy bien con el hecho de que la libertad "en sentido práctico" -- no suponga la libertad trascendental, que, sabemos, es la única que puede fundar las leyes morales. Pero tanto antes (25) como -- después (26) de este texto aparece con toda nitidez el distinguo entre leyes pragmáticas y leyes morales, por lo que parece extraño que, sin hacer la menor mención de ello, Kant excluya, de las "leyes objetivas de la libertad" de que habla el texto, alguno -- de los dos tipos citados. Esta idea queda reforzada al negar Kant a continuación que la libertad trascendental tenga la menor relevancia para el saber práctico: "El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella -- misma determinada por otras influencias, así como el relativo a

si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la norma de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer.... La cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente" (27). La libertad trascendental no es, pues, necesaria como fundamento de los principios prácticos, lo que corrobora la idea de que la libertad práctica es un concepto capaz, por sí solo de fundar todas las leyes prácticas. Parece como si Kant pensara que, dado que tanto las leyes pragmáticas como las leyes morales suponen una causalidad de la razón, y esta causalidad es manifestada por el hecho empírico de la libertad práctica, ésta última basta para dar razón de ambos tipos de legalidad. La diferencia radical entre imperativos categóricos e hipotéticos no parece cambiar nada en este planteamiento.

Podemos, pues, concluir de nuestro análisis que los textos de la Metodología Trascendental encierran las siguientes afirmaciones: 1) la libertad práctica es un hecho de experiencia.

2) es plenamente independiente de la libertad trascendental.

3) es fundamento suficiente de las leyes prácticas sin distinción, por lo que la libertad trascendental no es necesaria para explicar la práctica.

Pasemos ahora a los textos de la Dialéctica Trascendental y confrontémoslos con estas conclusiones. Nos encontramos entonces con dos ideas perfectamente opuestas: que la libertad trascendental es fundamento indispensable de la libertad práctica y que la exigencia de esa fundamentación se encuentra en el deber que manifiestan las leyes prácticas:

"Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto prácti-

co de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad...La supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que algo ha debido suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido, y que, por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante, que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad capaz de producir -con independencia de esas causas - naturales e incluso contra su poder y su influjo- algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas, una causalidad que sea por tanto capaz de iniciar con entera espontaneidad una serie de acontecimientos" (28). Más adelante insiste en la idea de que los imperativos manifiestan una verdadera causalidad de la razón (libertad trascendental) que ha de poder ser conciliada con las leyes de la naturaleza (29).

Lo primero que llama la atención, respecto de las afirmaciones de la Metodología, es que en el discurso de la Tercera Antinomia no aparece para nada el hecho empírico de la libertad práctica. Aunque se sigue reconociendo una cierta experiencia -- psicológica de libertad (30), que se refiere, sin duda, al hecho ya apuntado de la efectiva resistencia a los impulsos sensibles, lo importante, a mi entender, es que la libertad, en su -- sentido práctico, ya no es identificada con ese hecho, sino que es pensada mas bien como la idea de esa causalidad de la razón -- que está supuesta en la existencia de proposiciones imperativas (31). Por tanto, no es una experiencia de libertad lo que está -- en la base de los deberes, sino que más bien son éstos quienes -- muestran un tipo especial de causalidad de la razón, que es quien plantea los problemas especiales que la "Solución" de la tercera antinomia se esfuerza por resolver. La antinomia de la libertad, en el hombre, se plantea, no porque haya una experiencia de libertad, que en nada altera el determinismo de la naturaleza, sino porque, como sujeto de deberes, lo pensamos como libre: "que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos --

que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas" (32).

La libertad práctica, entendida como razón práctica, -- como la razón que, fundando imperativos, determina la voluntad humana --, supone libertad trascendental. Esta es la idea esencial -- de la Tercera Antinomia. Sin embargo, los textos siguen siendo -- ambiguos respecto a si los imperativos de que se trata son hipotéticos o categóricos. Constantemente se habla de deber (Sollen) sin distinguir el deber moral (Pflicht) del deber pragmático. Kant parece seguir manteniendo que ambos tipos de imperativos exigen el mismo tipo de libertad: "tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad, (lo agradable) como de la razón pura -- (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas" (33). La idea central de -- la filosofía moral de que sólo la moralidad supone una autonomía de la razón práctica, mientras la doctrina de la felicidad es razón al servicio de las inclinaciones, no está claramente presente en la Crítica de la Razón Pura. Sin embargo, el tono general del texto hace pensar que se está tratando del deber moral y el ejemplo con que Kant ilustra su solución al problema humano de -- la libertad se refiere a una imputación moral.

Los textos de la Dialéctica Trascendental se oponen, -- pues, muy claramente a los de la Metodología: separan de la libertad práctica la experiencia psicológica de la libertad, rechazan que esta libertad empírica pueda fundamentar las leyes prácticas, y muestran que la libertad práctica tiene su base en la -- libertad trascendental. Como señala perfectamente Carnois (34), el concepto de libertad práctica que aparece en la Metodología -- tiende a escindirse en dos elementos: uno empírico, psicológico, que queda sumergido en el mecanismo natural, y otro trascendental, que recoge lo esencial del aspecto práctico de la libertad.

Metodología y Dialéctica coinciden en no juzgar de interés relevante para la idea de libertad la distinción entre imperativos -- categóricos e imperativos hipotéticos.

¿Cómo podemos interpretar la discordancia entre estos -- dos grupos de textos? Si, como parece claro, (35), el capítulo -- II de la Metodología, es anterior en su composición a las Anting mias, lo lógico es pensar que ha habido una cierta evolución en el pensamiento de Kant en el sentido de una mayor toma de con -- ciencia de lo que supone el deber-ser (36). Aunque esta evolu--- ción, como un hecho histórico, sea difícil de constatar, es indu dable que la visión del problema de la libertad que ofrecen está más cerca de las exigencias de la filosofía moral que los textos de la Metodología. Pues en ellos se manifiesta con toda claridad que las leyes prácticas suponen una espontaneidad de la razón -- que sólo puede encontrar su lugar adecuado en el concepto de li- bertad trascendental. Si no fuera porque el concepto de deber -- que aparece engloba sin distinción el deber moral y el deber --- pragmático, podría parecer que la Dialéctica Trascendental supo- ne ya conocido el análisis de la conciencia moral de la Grundle- ung. Así, al considerar que la libertad práctica, como el con-- cepto de esa mera espontaneidad interna atestiguada por la expe- riencia, es insuficiente para fundamentar la legalidad práctica, la "Solución" de la tercera antinomia, prefigura la versión defi nitiva que, en la obra moral, toma el tema de la libertad. La -- Crítica de la Razón Práctica considerará a esa idea psicológica como un simple "concepto comparativo de libertad", utilizado por muchos como un "recurso mezquino" con el que se escamotea el au- téntico problema, que es siempre trascendental, y, por tanto, re- chaza explícitamente la aptitud de ese concepto para fundamentar la moralidad: "En la cuestión de aquella libertad que tiene que ser puesta a la base de las leyes morales y de la imputación con forme a ellas, no se trata en modo alguno de si la causalidad, -- determinada según una ley natural, es necesaria por fundamentos de determinación sitos en el sujeto o fuera de él, y, en el pri- mer caso, si esos fundamentos de determinación son instintivos o pensados por la razón" (37). La experiencia de que el sujeto se

mueve por representaciones internas, incluso racionales, no supone en absoluto la total espontaneidad que exige la ley moral, -- porque esas representaciones internas, como actos del acontecer psíquico del sujeto, están necesariamente determinadas por otros actos anteriores, de acuerdo con la ley de causalidad. La libertad psicológica, nos dirá, la Crítica de la Razón práctica, no es más que "el mero encadenamiento de las representaciones del alma" (38). Nada, pues, que signifique libertad trascendental.

La dilucidación del concepto de libertad práctica nos ha mostrado la necesidad de que el ser humano sea pensado como libre en la medida en que se sabe sujeto de leyes prácticas que le marcan un deber ser a sus actos voluntarios. Ese deber-ser implica atribuir a la razón una causalidad tal respecto de los actos humanos reales, fenoménicos, que equivale a una espontaneidad absoluta, originaria, lo cual es precisamente el contenido de la idea trascendental de la libertad. El hombre, que es un ser natural, se piensa a la vez como libre en el estricto sentido del término. Tenemos planteada otra vez la antinomia cosmológica en un caso concreto. Y naturalmente su solución no puede ser otra que la ya apuntada: mediante la distinción crítica fenómeno-noúmeno es perfectamente pensable una causalidad puramente inteligible, cuyos efectos, sin embargo, se den en el fenómeno, estando en este campo perfectamente determinados según la causalidad natural.

Apliquemos esta doctrina al ser humano. El hombre piensa que algunos de sus actos son producto de una libre determinación de su razón práctica. Pero estos actos lo son de un ser natural y son sucesos que se producen en un momento del discurso temporal. No sólo actos puramente físicos, sino también sus actos psíquicos internos tienen este carácter. Ahora bien, sabemos que la Segunda analogía de la experiencia, principio a priori absolutamente inviolable, dice que todo fenómeno de la serie temporal está causalmente enlazado con sus condiciones antecedentes; no hay, pues, ningún suceso que sea causa sin ser también efecto. Y los actos humanos, que son sucesos como otros cualquiera, no --

pueden escapar a esta legalidad "que no admite infracción alguna" (39). Todo el interno acontecer de la voluntad humana, sus deliberaciones y decisiones, se encuentran predeterminados por las condiciones temporales precedentes. "Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad" (40).

¿Dónde queda entonces la libertad que atribuimos al hombre? Sólo el idealismo trascendental, piensa Kant, puede solucionar el problema y hacer un sitio a la libertad; pues, como la causalidad natural únicamente rige para los acontecimientos, siempre temporales, y el idealismo trascendental, al mostrar la idealidad del tiempo, obliga a pensar las determinaciones temporales no como propiedades de las cosas en sí mismas, sino sólo de sus fenómenos, queda abierta la posibilidad de que exista una causa libre en el plano inteligible de la cosa en sí que produzca efectos en el campo del fenómeno, pues tal relación de causalidad, al no estar el ámbito inteligible bajo las condiciones de tiempo, no podría ser la de la ley natural de los sucesos. Este es justamente el caso del hombre, cuya razón, "en cuanto facultad puramente inteligible, (...) no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. La causalidad de la razón en su carácter inteligible no nace o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto" (41). Podemos entonces pensar sin dificultad que la razón sea causa de actos fenoménicos sin plantearnos si ha sido movida por algo anterior, pues esta cuestión carece, en ella, de sentido. "Encontramos, pues, aquí, lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos, puede ser, por su parte empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla fuera de la serie de fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues sometida por ninguna causa transitoria a ninguna con

dición sensible ni a determinación temporal alguna" (42).

El idealismo trascendental, levantando la contradicción entre naturaleza y libertad, abre la posibilidad de que el hombre sea libre, pero a la vez que cierra todo posible conocimiento de ello. Pues todo el saber que el sujeto humano pudiera tener de su propia actividad libre habría de venirle de la experiencia interna, que, sometida al tiempo, no traspasa jamás el ámbito fenoménico. El hombre no puede percibir nunca, en una decisión cualquiera de su voluntad, la acción determinante de su pura razón, el acto libre. Por introspección no podemos ver más que el enlace de unos sucesos psíquicos con otros, sin que jamás pueda darse la afortunada percepción de un acto de libertad (43).

Hasta qué punto la "Solución" de la antinomia es una auténtica solución del problema de la libertad —pues podría pensarse que introduce problemas aún más irresolubles que los que solución—, no es cosa que debamos tratar aquí, donde sólo buscamos hacernos cargo del estado en que la filosofía moral recibe de la filosofía teórica el concepto de libertad de la voluntad. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar que la solución al problema de la libertad recoge todas las dificultades que plantea la relación mundo sensible—mundo inteligible; sin duda el aspecto más problemático de la filosofía kantiana. Especialmente la duplicidad de *yo*s, empírico e inteligible, dentro de un mismo sujeto humano, — con su inaprehensible relación, parece difícil de conciliar con las vivencias reales del sujeto.

Conclusión

Tras el análisis del problema de la libertad, podemos concluir que nada hay en la Crítica de la Razón Pura que permita afirmar la libertad como una propiedad real de la voluntad humana. En cuanto hecho psíquico atestiguado por la experiencia interna, la libertad psicológica no supera el determinismo natural, sino que, por el contrario, necesariamente está inmersa en él, — por lo que nunca puede ser considerada una auténtica libertad. — En cuanto aquella causalidad de la razón que está presente en —

las leyes prácticas, la libertad así representada es ciertamente trascendental, pero tampoco puede atribuirse con certeza a la voluntad humana. Pues esa causalidad de la razón, en la Crítica de la Razón Pura, como más tarde en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, es una mera representación, que puede -- ser quimérica, no un hecho evidente. Por dos veces señala la "Solución de la Antinomia" esta circunstancia: Que la razón posee -- causalidad, o que al menos nos representamos que la posee.." -- (44); "a veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas -- de la razón han mostrado verdadera causalidad respecto de los actos humanos considerados como fenómenos" (45). Por consiguiente, la libertad de la voluntad, necesaria en la medida en que el hombre se representa a sí mismo como sujeto de un deber-ser, no pasa, a su vez, de ser una representación, no constituyendo nunca una realidad. Por otro lado, la solución misma de la Antinomia -- cierra toda posibilidad de un conocimiento de la libertad como -- propiedad real.

La Crítica de la Razón Pura afirma la libertad humana -- como condición de posibilidad del pensamiento del deber-ser y explica cómo esa representación del hombre como ser libre no supone contradicción alguna con su calidad de ser natural. Esto es -- todo y nada más puede esperarse: "El único resultado al que podía -- mos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que -- naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles" (46). Esta demostración de la posibilidad lógica de la libertad, con -- la ruptura de todo fatalismo, es el legado positivo que la filosofía teórica deja a la filosofía moral: "felices nosotros si podemos estar suficientemente seguros de que no puede haber prueba alguna de la imposibilidad (de la libertad)" (47).

NOTAS

- (1) Cfr. KrV a 300/B 357, A 836/B 864; Logik, Ak, IX, 22
- (2) KrV, A 321/B 378
- (3) Op. cit., A 322/B 379
- (4) Op. cit., A 417/B 445
- (5) Op. cit., A 444/B 472
- (6) Op. cit., A 446/B 474
- (7) Ibidem
- (8) Es decir, primero en el orden causal, no temporal.
- (9) KrV, A 451/B 479
- (10) Op. cit., A 447/B 475
- (11) Op. cit., A 536/B 564
- (12) Ibidem
- (13) Op. cit., A 543-544/B 571-572
- (14) Cfr. Op. cit., A 546/B 574, A 540/B 568
- (15) Kant denomina carácter de un sujeto agente a "la ley de su causalidad" (op. cit., A 539/B 567), es decir, al tipo de legalidad según el cual tal sujeto es causa de efectos.
- (16) Cfr. Op. cit., A 539/B 567, A 540/B 568 y A 545/B 573.
- (17) A 546 "Aunque los efectos de este pensamiento y de este obrar del entendimiento puro se hallan en los fenómenos, ello no impide que estos tengan que poder ser perfectamente explicado a partir de su causa fenoménica según leyes naturales (Op. cit., A 546/B 574.
- (18) Cfr. Op. cit., A 546/B 574.
- (19) Ibidem.
- (20) Ibidem.
- (21) Op. cit., A 534/B 562.

- (22) Op. cit., A 802/B 830.
- (23) Op. cit., A 802/B 830.
- (24) Cfr. Op. cit., A 800/B 828, A 807/B 835.
- (25) Op. cit., A 800/B 828.
- (26) Op. cit., A 807/B 835.
- (27) Op. cit., A 803/B 831.
- (28) Op. cit., A 533/ 534, B 561/562.
- (29) Op. cit., A 547/B 575.
- (30) En la observación a la tesis (A 448/B 476) se dice que el - concepto psicológico de libertad es en gran parte empírico, extraído, por tanto, de ciertas experiencias.
- (31) Aunque el contenido del concepto de libertad práctica sigue siendo el hecho psicológico de la determinación de la voluntad con independencia de los impulsos sensibles, lo esencial es que esta libertad empírica, en la medida en que es práctica, necesita como fundamento la libertad trascendental. Evidentemente, esto equivale a reconocer su insuficiencia como concepto explicativo de la legalidad práctica.
- (32) Op. cit., A 547/B 575.
- (33) Op. cit., A 548/B 576.
- (34) B. Carnois, Op. cit., pag. 61.
- (35) Así lo manifiesta V. Delbos: La philosophie pratique de Kant, París, 1969, (3ª ed.), pag. 190, quien cita en su apoyo a Albert Schweitzer. También Beck, Op. cit., XI, 6 reconoce la anterioridad de los textos de la Metodología.
- (36) Beck, Op. cit., XI, 6 considera innecesaria la idea de una evolución del pensamiento de Kant dentro de la Crítica - de la Razón Pura, atribuyendo la discordancia de los textos a la diferente perspectiva que supone el Canon de la Razón Pura respecto de la Dialéctica Trascendental. Sin embargo, a mi juicio, la explicación de Beck resulta, a su vez, insuficiente para dar cuenta de la oposición real de los textos, que indica una diferencia sustancial de contenido.
- (37) KpV, Ak. V, 96.
- (38) Ibidem.

- (39) DrV, A 536/B 574.
- (40) Op. cit., A 550/B 578.
- (41) Op. cit., A 551/B 579.
- (42) Op. cit., A 552/B 580.
- (43) En el capítulo anterior he explicado más detenidamente las razones de la imposibilidad de conocer la propia libertad, a la vez que me refería a las graves consecuencias que esto tiene para el conocimiento que de la moralidad de su conducta tiene el agente moral.
- (44) Op. cit., A 547/B 575.
- (45) Op. cit., A 550/B 578.
- (46) Op. cit., A 558/B 586.
- (47) KpV, Ak. V, 94.

CAPÍTULO XI

LA DEDUCCION DEL IMPERATIVO CATEGORICO MEDIANTE LA IDEA DE LA LIBERTAD

Recordemos la situación en que estamos.

Nos encontramos ante la necesidad de justificar la validez del Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad. Tal necesidad viene dada, en primer lugar, por la propia conciencia moral común, que no considera su representación de la moralidad como absolutamente válida y evidente, sino como idea -- quizá fantasmagórica e ilusoria; en segundo lugar, desde un punto de vista estrictamente filosófico, el Imperativo Categórico -- es una proposición sintética a priori y el estatuto especial de estos enunciados exige una explicación de su posibilidad. La justificación del Imperativo Categórico comporta, pues, la consecución de un doble objetivo: establecer la efectividad objetiva -- del principio supremo de la moralidad, contra la sospecha de ilusión, y mostrar el fundamento de su validez (objetiva) como juicio sintético a priori. Una Deducción trascendental cumple, en -- un mismo trabajo, ambas finalidades, pues, al localizar en la -- misma estructura de la razón el origen de un conocimiento, explica su posibilidad a la vez que garantiza su validez.

La tercera parte de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres se propone, explícitamente, una suerte de Deducción Trascendental del Imperativo Categórico y, con él, de todo el concepto de moralidad. Constituye, sin embargo, un gran obstáculo el hecho de que este texto fundamental del pensamiento filosófico de Kant sea de una gran oscuridad, confuso, no exento, a veces, de contradicciones y con un hilo argumentativo nada fácil de percibir. Tal vez, todo ello sea producto de las dudas y

vacilaciones de un pensar todavía en gestación, que ofrecía sólo conclusiones provisionales (1). Pero estas dificultades no pueden dispensar de un esfuerzo de comprensión de la argumentación kantiana, aunque sí obligan a considerar todo ensayo de interpretación, como el que a continuación ofrecemos, como necesariamente provisional e incompleto.

En principio, la idea central de este tercer capítulo - de la Fundamentación parece clara. Se trata de deducir la moralidad de un modo indirecto, intentando mostrar el origen racional necesario de su principio supremo mediante una idea ineludiblemente enlazada con él, la libertad trascendental de la voluntad. Esta, nos dice Kant, "es una idea, únicamente bajo la cual podemos considerar válidos los mandatos de la razón" (2). Si demostramos la realidad de la libertad, queda entonces justificada la validez de la moralidad; tal parece ser el planteamiento de la deducción del principio de la moralidad.

El supuesto de este proyecto de deducción es la identidad o, al menos, equivalencia entre las nociones de libertad y moralidad. Esta equivalencia es claramente perceptible si se toma la moralidad en su figura esencial, la autonomía de la razón práctica (3). El análisis filosófico ha puesto de manifiesto que la autonomía de la voluntad es un supuesto necesario de la representación de la moralidad, que recoge el contenido esencial de ésta; por ello, el principio supremo de la moralidad puede perfectamente expresarse mediante el imperativo de la autonomía. Pero esta autonomía implícita en la moralidad sólo puede ser pensada si la voluntad autónoma es libre en el más estricto sentido. Y a su vez, la libertad de la voluntad sólo es concebible como autonomía. Libertad y autonomía se implican mutuamente (4), son conceptos transmutables (5), incluso la misma cosa (6).

Dada esta equivalencia, es claro que la relación entre libertad y autonomía es puramente analítica (7), por lo que, de un concepto podemos, sin más requisito, pasar al otro.

Esta es la base formal en la que la Grundlegung se va a apoyar para intentar una deducción de la moralidad. Kant con-

cibe allí la idea de que, puesto que lo que queremos es justificar la validez de la moralidad con su principio -el Imperativo - Categórico en la fórmula de la autonomía- y entre ésta y la libertad de la voluntad hay una mutua implicación, esa justificación sería posible mostrando, con independencia de la moralidad, la realidad de la libertad, pues, si tenemos ésta, podemos sin más concluir aquélla. Este planteamiento deja claramente traslucir lo que va a ser propiamente deducido, en el sentido kantiano del término, es la libertad de la voluntad, cuyo origen en la razón práctica va a ser buscado, y no el principio supremo de la moralidad, cuya justificación, si se produce, provendrá de una implicación formal, analítica, desde el concepto deducido de libertad (8).

Pero este proyecto de deducción indirecta de la moralidad está lleno de dificultades. Pues se trata en él de demostrar la libertad como propiedad real de la voluntad y sabemos que la crítica de la razón especulativa ha puesto en evidencia que la realidad objetiva de la libertad es imposible. Ciertamente dicha crítica ha salvaguardado la libertad en el sentido de garantizar, contra todo fatalismo, que su suposición no envuelve contradicción alguna y que es perfectamente posible el pensamiento de un ser que, como el hombre dice de sí mismo, sea libre y, a la vez, determinado. Pero de ninguna manera se pudo demostrar la realidad de la libertad, sino que más bien se demostró lo contrario, la imposibilidad de esa demostración. De la posibilidad lógica de la libertad no puede pasarse a su posibilidad real. Este es el estado en que la filosofía moral recibe de la filosofía teórica su concepto clave. ¿No resulta entonces vano todo esfuerzo de deducción de la libertad?

Kant no lo estima así y cree posible obviar esta dificultad, recordándonos que la libertad que consideramos aquí es, ante todo, un concepto práctico, no un concepto teórico, es decir, el concepto de aquello que es fundamento de determinadas acciones de un sujeto antes que el concepto de un rasgo constitutivo del ser de dicho sujeto. Evidentemente, si el sujeto no es libre, mal puede realizar acciones basadas en la libertad. Hay, pues, una clara solidaridad entre los aspectos teórico y práctico de la libertad. Pero Kant cree que, a los efectos de una de--

ducción del concepto práctico de voluntad libre, no es necesaria la posesión del conocimiento de que la libertad forma parte de la dotación óntica del ser humano (9). No es necesario conocer a la libertad teóricamente --independientemente de toda relación -- con la acción--, es decir, como una determinación real de la cosa voluntad; basta con conocerla como una condición necesaria de la acción, como una idea necesariamente supuesta en la actividad de un agente racional. Pues de lo que se trata es de establecer la validez de las leyes morales, que penden de la libertad; ahora -- bien, si logramos probar que la libertad, como condición necesaria de la acción, radica en la razón práctica, habremos probado la validez de las leyes que de ella dependen, puesto que "las -- mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre, valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad" (10).

De esta forma se evita la tarea de tener que demostrar que a la idea de libertad le corresponde un objeto real, tarea -- imposible en general para toda idea, y expresamente prohibida por la solución de la tercera antinomia. Tenemos sólo que hacer patente que la idea de libertad es necesariamente exigida por la actividad de la razón práctica, como algo propio, pero no hay -- que confundir esta atribución necesaria de la idea de libertad a la razón práctica, con el origen racional de la libertad como idea, que ya tuvimos ocasión de ver (11). Pues la deducción, cuyo programa estamos exponiendo, no es en modo alguno la demostración de que la idea de libertad tiene su raíz en la estructura de la razón, en cuanto ésta trata siempre de pensar lo incondicionado, sino de que esa idea, así originada, debe forzosamente ser atribuida por la razón práctica a sí misma con fundamento objetivo.

Pero con la suposición necesaria de la idea de libertad no está terminada toda la faena deductiva. Pues de ella podemos inferir la validez del principio supremo de la moralidad, pero -- con ello no está enteramente explicada su posibilidad, porque -- "este principio sigue siendo una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede siempre

contenerse a sí misma como ley universal; pues por medio de un a nálisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Mas semejantes proposiciones sintéticas sólo son posibles porque los dos conocimientos estén enlazados uno con otro por su enlace con un tercero, - en el cual, cada uno por su parte, se encuentren. El concepto positivo de la libertad crea (schafft) ese tercero" (12). El Imperativo Categórico es un juicio en el que se exige a una voluntad finita -no plenamente racional- que, para hacerse buena, obre só lo según máximas que puedan ser universales, es decir, que obre autónomamente. Este juicio es sintético, porque el concepto de -bondad moral de una voluntad finita no implica necesariamente -- que tal bondad haya de consistir precisamente en obrar según máximas universales. Pero con el hecho de haber mostrado que la libertad es un supuesto necesario de la razón práctica habremos garantizado la validez de las "leyes de la libertad", pero no, según Kant aclarado, al menos de forma explícita, la posibilidad -de esas leyes ni de su principio supremo. Es decir no hemos expuesto cómo puede ser pensada la constricción objetiva que un imperativo categórico encierra (13). Para ello falta todavía algún concepto que haga de intermediario entre los dos términos sintetizados; la libertad no es ella misma ese concepto, pero lo "crea" y lo "indica" (weist) (14). La libertad es, pues, el concepto -clave de la Deducción trascendental del Imperativo Categórico.

El punto fundamental para que este ensayo de deducción del principio de la moralidad tenga validez radica en que la libertad ha de revelarse como un supuesto necesario de la razón -- práctica con independencia de la moralidad, porque si la suponemos desde la moralidad como hipótesis ad hoc, incurrimos en ese círculo vicioso del que habla Kant (15) y no habremos avanzado -un solo paso, quedándonos justamente donde estábamos, a saber, - en que la libertad de la voluntad -autonomía- es una condición -necesaria de la representación de la moralidad. Si la condición necesaria ha de justificar lo condicionado, ha de ser demostrado sin recurrir a ello. Esto, en principio, es lo que debe intentar

el ensayo deductivo de la Grundlegung.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, podemos dividir el análisis del proyecto de deducción de la ley moral a que nos referimos en dos partes:

1. La deducción del concepto de libertad de la voluntad.
- 2: La explicación de la posibilidad del Imperativo Categórico.

1) Se trata, en primer lugar, de demostrar "la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales" (16). Sabemos que la ley moral vale para nosotros, hombres, en tanto - que seres racionales (17). Por tanto, si la libertad es una condición de la ley moral, hemos ^{de} poder atribuirle, para que valga - como justificación de ésta, a todo ser racional. Esto significa, como ya he dicho, que la libertad ha de ser deducida de la actividad de una razón práctica en general, sin tener en cuenta para nada la constitución de la naturaleza humana. Kant lleva a cabo esta deducción argumentando de la siguiente manera: "yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle también necesariamente la idea de la libertad, bajo la cual o bra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna o tra parte, pues entonces el sujeto atribuiría no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma - como libre" (18). El argumento trata efectivamente de mostrar -- que la actividad racional implica necesariamente libertad y lo - hace mediante lo que podemos llamar, con Paton, la autoconciencia de la razón (19). Si nos fijamos en lo que la razón hace --- cuando ejerce su actividad, esto es, cuando infiere o razona, -- nos damos cuenta que produce un determinado juicio en virtud de la necesidad lógica que le une a otros. Emitir un juicio en vir-

tud de su necesidad lógica es actuar movido por la fuerza de --- ciertas leyes lógicas (contradicción, tercio excluso, etc.,) que determinan la necesidad del juicio. Ahora bien, en esa producción de juicios por la sola fuerza de su necesidad lógica, en esa obediencia a sus propias leyes lógicas, muestra la razón, si no interpreto mal el pensamiento de Kant, una clara espontaneidad e independencia de todo ajeno influjo. Pues, en efecto, si en la producción de sus juicios la razón obedeciera exclusivamente a impulsos e intereses extralógicos o si las inferencias racionales no fueran más que el encadenamiento causal de sucesos psíquicos, no habría, sencillamente, uso de la razón (20). Racionalidad supone que las leyes lógicas son lógicas, propias de la razón, no leyes naturales; por eso "tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos".

Ahora bien, ¿podemos concluir de esta libertad, que muestra la autoconciencia de la razón en su propia actividad, que la "razón práctica o la voluntad de un ser racional debe considerarse a sí misma como libre", tal como pretende el argumento de --- Kant? Parece bastante claro que no, porque lo que tal razonamiento ha demostrado es la espontaneidad de la razón en la determinación de sus juicios, no la espontaneidad de la razón en la determinación de la voluntad, que es lo que supone la moralidad. Formular un juicio movido por la necesidad lógica no es determinarse la voluntad por una ley de la razón. El argumento de Kant es válido para mostrar una libertad de la razón teórica, no una libertad de la razón práctica. Y la primera no implica formalmente la segunda. La misma división kantiana de las facultades en razón (facultad cognoscitiva en sentido amplio), apetición y sentimiento, pone de relieve que juzgar lógicamente y querer racionalmente son actos específicamente diferentes, que no pueden ser confundidos..

Una nota de la Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft lo deja perfectamente claro: "del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal y, por tanto, de ser por sí mis

ma práctica" (21). El hecho de tener razón no significa que ésta sea práctica. Entre razón teórica y práctica hay una diferencia irreductible. No es lícito, por tanto, concluir de una a otra. Sin embargo, hay que reconocer que el texto de la Grundlegung no recoge claramente esta diferencia dentro del concepto de libertad (22), sino que más bien parece mantener durante todo el capítulo una permanente ambigüedad en el uso de dicho concepto (23). A ello se debe, sin duda, la insuficiencia probativa del argumento.

Tal como está expresado, el razonamiento de la Grundlegung no posee más que la fuerza de una analogía: del mismo modo que la actividad de la razón teórica exige necesariamente que se la considere libre, así también un ser racional que tiene conciencia no sólo de su razón teórica, sino de su razón práctica - (voluntad), debería considerar ésta como libre. Si la libertad es un supuesto imprescindible de la actividad de la razón teórica, parece lógico que también lo sea de la razón práctica. Pero para que el argumento tuviera la fuerza de una auténtica implicación, sería preciso partir de un ser racional dotado de razón y voluntad, pero de forma tal, que no sólo tuviera conciencia de la determinación de su voluntad por los principios de la razón, lo cual exigiría necesariamente, en estricto paralelismo con el necesario supuesto de la libertad de la razón teórica, esa libertad que perseguimos. Pero en ningún texto de la Grundlegung ni de las restantes obras de filosofía moral encontramos una autoconciencia de la razón pura práctica independiente de la conciencia de la ley moral. Y éste es justamente el problema: que Kant no puede aducir una determinación de la voluntad por la razón pura que no sea precisamente la que está supuesta en la conciencia moral. Por ello, la fuerza estrictamente probativa de la deducción de la libertad de la voluntad no puede sino fracasar y, con ella, la justificación de la moralidad.

Tras la argumentación precedente, Kant ofrece en el apartado siguiente, "Del interés que reside en las ideas de la moralidad", nuevos e importantes razonamientos. Aunque este apartado responde a un problema distinto, que Kant introduce bruscamente

te y del que nos ocuparemos en seguida, contiene, sin embargo, - precisiones que refuerzan y completan el argumento ya conocido - en favor de la deducción de la libertad.

Kant considera aquí la actividad de la razón, pero referida a la conciencia que el hombre tiene de ella, frente a la pasividad de sus sentidos. El entendimiento más vulgar y puramente natural (24) puede perfectamente registrar la diferencia que existe entre la razón y la sensibilidad. Mientras unas representaciones "nos son dadas y en ellas somos pasivos", otras "se producen exclusivamente de nosotros mismos, y en ellas demostramos nuestra actividad" (25). El hombre es consciente de que algo en él es pura actividad. Ese algo no es otra cosa que su razón, la cual es "una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto es afectado por objetos" (26). "La razón muestra, bajo el nombre de ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad puede darle" (27). De su actividad racional tiene el hombre una conciencia inmediata, no mediada por los sentidos (28) y perfectamente distinta, por tanto, de la conciencia empírica, -- siempre fenoménica. Pues bien, esa conciencia inmediata de actividad racional, frente a la pasividad de las representaciones -- sensibles, exige la atribución a la razón de una libre espontaneidad en la producción de sus ideas. La razón ha de ser considerada libre, exactamente en el mismo sentido que ya conocemos, para poder dar cuenta de la conciencia de su actividad. El hombre, en cuanto reconoce en sí esa actividad, ha de considerarse a sí mismo como inteligencia y, por tanto, dotado de la libertad que la condición racional comporta.

Como puede observarse, estas nuevas razones no añaden -- nada sustancialmente distinto al anterior argumento: la libertad es deducida de la actividad de la razón teórica y no puede pensarse como libertad práctica. En este sentido, nada hay que pueda llevar más allá del paralelismo ya conocido entre razón teórica y razón práctica. La conciencia de mi actividad como inteligencia insiste en la misma línea del otro argumento, exigiendo --

que me vea a mí mismo como libre pero sin poder considerar esta libertad como auténtica causalidad de mi razón sobre mi voluntad.

No obstante, encontramos aquí ideas que, si no producen una deducción estricta de la libertad de la voluntad, contribuyen a abrir nuevas perspectivas para la justificación de la moralidad. La distinción, que el entendimiento humano se ve obligado a hacer, entre su yo sensible, fenoménico y su yo activo, inteligente, le lleva necesariamente a "contarse entre el mundo sensible, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el mundo intelectual (intellektuelle Welt); que, sin embargo, no conoce, con respecto a lo que en él sea pura actividad" (29). De esta forma, el hombre "tiene dos puntos de vista (Standpunkte) desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el primero, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón" (30).

La conciencia que el hombre tiene de la libre espontaneidad de su razón funda, pues, la doble consideración de sí mismo como miembro, a la vez, de los mundos sensible e inteligible. Pues bien, la idea necesaria de esa doble consideración supone un claro respaldo para la justificación de la libertad y la moralidad, porque la pertenencia a los mundos sensible e inteligible es una condición necesaria de la posibilidad de la libertad de la voluntad humana y de la validez para el hombre de las leyes morales. Sabemos, por la antinomia entre libertad y necesidad natural, que la única forma posible de que un ser natural sea libre es atribuyendo su espontaneidad causal a una facultad puramente inteligible, allende el mundo fenoménico. Por otro lado, la libertad de la voluntad, en cuanto equivalente a la autonomía, es una indispensable condición de la moralidad. Es, pues, claro que sólo si el ser humano, cuya facultad está "patológicamente afectada", puede considerar a la vez su yo como inteligencia y como sensibilidad, puede atribuirse libertad y ser obligado por las leyes mo-

rales.

La pertenencia del hombre a los dos mundos, sensible e inteligible, al no ser una hipótesis arbitraria, sino necesaria, y al no ser construida ex professo para justificar la moralidad, sino que es introducida por la razón teórica con independencia de ella, contribuye poderosamente a la deducción de la libertad, mostrando que lo que es indispensable para ésta es un supuesto necesario de todo uso de la razón, de forma que el hombre, que se conoce como ser racional, y se sabe dotado de voluntad, tiene un buen apoyo para, si es necesario, atribuir la causalidad de su voluntad a su yo inteligible.

Pero, ciertamente, al igual que en el argumento ya analizado, estas razones no significan una auténtica deducción de la libertad en el sentido de la autonomía de la voluntad. Pues la idea de los dos mundos es introducida en virtud de la libre actividad de la razón teórica y ni esa libertad es libertad práctica ni el mundo inteligible por ella abierto puede ser considerado, sin más, el reino de los fines, el mundo de las voluntades moralmente buenas. Mi pertenencia al mundo inteligible es exigida por mi yo como inteligencia, pero sigue sin aparecer razón suficiente para que deba considerarme miembro de él también como voluntad puramente racional. Sin embargo, el texto de la Grundlegung no parece estimarlo así, manteniendo constantemente la mencionada ambigüedad de la noción de libertad (31).

2) Tenemos ahora, según el programa de la Grundlegung, que responder a la cuestión de cómo es posible el Imperativo Categórico?, es decir, cómo podemos pensar el enlace entre la voluntad buena, pero finita y el querer sólo según máximas universales, que significa autonomía de la voluntad.

Kant parece identificar este problema con el de la validez del principio supremo mismo y considera que con la deducción de la idea de libertad como suposición necesaria de la razón práctica, que piensa haber realizado, no se ha conseguido garantizar la validez de dicho principio, pues no se ha respondido todavía a la cuestión de por qué el Imperativo Categórico obliga, por qué hay que someterse a él (32).

Conviene, sin embargo, distinguir varios aspectos involucrados en esta cuestión.

En primer lugar, el problema de la validez del principio supremo de moralidad. En el momento en que nos encontramos dentro del proceso de justificación de la moralidad, no creo que pueda ponerse en duda, desde el pensamiento de Kant, la validez de su principio supremo. Pues si la libertad de la voluntad ha sido demostrada como un inevitable supuesto de todo ser dotado de razón práctica, la validez de un principio que no expresa más que la autonomía de la voluntad, está garantizada por el hecho mismo de que hay razón práctica pura, voluntad determinada por la mera razón. Demostrar que la voluntad del ser racional ha de ser forzosamente libre, es tanto como decir que su voluntad se mueve por principios exclusivamente racionales, justamente lo que pide el Imperativo Categórico. De la suposición de la libertad se sigue analíticamente la autonomía y toda la moralidad. Si la primera es necesaria, la segunda lo es también.

Pero, en segundo lugar, el Imperativo Categórico es un imperativo y sabemos, por el análisis del concepto de deber (33), que todo imperativo supone una ley práctica, objetivamente necesaria y válida para todo ser racional y una referencia a una voluntad no plenamente racional. La cuestión de cómo es posible el Imperativo Categórico puede entonces significar dos cosas distintas: 1) cómo es posible la validez de la ley práctica objetiva y 2) cómo es posible la constricción que el Imperativo Categórico encierra. A la primera cuestión habría respondido la deducción de la idea de la libertad: la ley moral pura, que aparece en el Imperativo Categórico, aquella según la cual todo ser racional quiere sólo de acuerdo con máximas que son siempre leyes, es válida porque su voluntad es necesariamente libre y puede querer así -- porque su voluntad se determina por la pura razón. La segunda cuestión quedaría abierta y el tenor de la respuesta, más que el planteamiento, que Kant da a la pregunta por la posibilidad del Imperativo Categórico, hace pensar que se refería a ella cuando planteaba ésta.

El problema de cómo es posible el Imperativo Categórico

es encarado por Kant en la Grundlegung explícitamente, pese a la ambigüedad de su planteamiento, como el problema de aclarar el - por qué de la forma constrictiva, obligante de dicho principio. A este problema es al que verdaderamente responde el apartado titulado "¿Cómo es posible un imperativo categórico?".

La respuesta de Kant constituye una justificación y precisión de lo que ya tuvimos ocasión de ver al hablar del origen de la noción de deber (33). El instrumento fundamental en que se apoya la solución es la doble pertenencia del hombre a los mundos sensible e inteligible. El hombre se sabe miembro de ambos mundos por la diferencia, de que es consciente, entre la actividad de su razón y la pasividad de su sensibilidad. Dado que tiene conciencia también de poseer una voluntad, no puede por menos, como ser racional, que pensar esa voluntad como puramente racional (34), a la vez que como ser sensible, la conoce afectada por los impulsos provenientes de la sensibilidad. El hombre, piensa entonces Kant, al igual que en el campo cognoscitivo, tiene dos puntos de vista desde los que considerar su voluntad: como puramente inteligible, ha de pensarla como un miembro legislador en el reino de los fines (35), unida a las leyes de la autonomía -- de la voluntad, es decir, de la razón pura práctica; como sensible, se encuentra afectada por sus tendencias naturales, pudiendo, por tanto, no moverse autónomamente. Ahora bien, "como el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible y, por ende, también de las leyes del mismo" (36) -- tesis ésta, que, resultado del idealismo trascendental, indica perfectamente el tipo de relación que existe entre ambos mundos--, resulta que el hombre ha de ver las leyes de su voluntad inteligible como la condición limitativa (37), como aquello a lo que han de someterse los principios de su voluntad sensible. "Y así son posibles -- los imperativos categóricos, porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible; si yo no fuera parte -- más que de este mundo inteligible, todas mis acciones serían siempre conformes a la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas mis acciones deben ser conformes a la dicha autonomía" (38). La ley moral

pura, según la cual quiere toda voluntad inteligible, es para mí un imperativo porque mi voluntad no es solamente inteligible, si no también sensible. La idea de un mundo inteligible -y su consiguiente diferencia con el mundo sensible de la experiencia-, del cual nuestra voluntad ha de ser miembro, es el término intermedio, "creado" e "indicado" por la idea de la libertad, que -- permite la síntesis entre la voluntad humana y la ley moral pura, que todo imperativo categórico contiene.

Como ha podido fácilmente apreciarse, esta argumentación, aunque apunta a un objetivo diferente, reposa en el mismo supuesto que las anteriores: mi voluntad pertenece al mundo inteligible por analogía con la espontaneidad que la actividad de la razón -teórica- manifiesta, pero no por una conciencia de la actividad de mi razón práctica. Admitida la posesión por el hombre de una voluntad inteligible, la argumentación de Kant aclara sin mayores dificultades la posibilidad de la forma constrictiva de los imperativos categóricos.

Si volvemos la mirada hacia el conjunto de la argumentación que la Grundlegung ofrece para la justificación de la validez del concepto de moralidad, creo que podemos establecer que -- no ha logrado el resultado apetecido. Pues la libertad de la voluntad, concepto clave de todo el razonamiento, no ha podido ser deducida como un supuesto necesario de la actividad de la razón práctica independientemente de la conciencia de la ley moral: -- Kant no ha logrado mostrar que la razón práctica ha de ser libre sin contar con la causalidad de la razón pura que la conciencia moral exige. Unas palabras del apartado "De los extremos límites de toda filosofía práctica", concluidas ya estas argumentaciones, parecen indicar que el mismo Kant no era ajeno a esta sospecha: La libertad "vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear, a saber, una facultad de determinarse a obrar como inteligencia, por tanto, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales" (39). Pero, ¿cómo establecer la conciencia de una facul

tad de determinarse a obrar como inteligencia, fuera de la conciencia de la ley moral? Esto es justamente lo que la Grundlegung no hace y sin ello la deducción de la moralidad no avanza, estrictamente hablando, un solo paso. El desarrollo posterior del pensamiento kantiano -la Crítica de la Razón Práctica-, da a entender que la deducción intentada en la Grundlegung es imposible y que la ley moral incondicionada es precisamente "la autoconciencia de una razón pura práctica" (40).

Pero no hay que pensar por esto que los argumentos de - la Grundlegung carecen de todo valor para la justificación de la moralidad, pues contribuyen grandemente a defender y a dar fuerza y verosimilitud al supuesto esencial de la moralidad, la voluntad libre. Si ya la Solución de la tercera antinomia había -- mostrado que esa idea no es imposible, la Grundelegung muestra - que suponerla es muy razonable y que la idea de un mundo inteligible, su necesario soporte, es una hipótesis inevitable del uso de la razón. De esta forma, los argumentos de la Grundlegung defienden la libertad contra la hipótesis del determinismo universal, enseñando no sólo que es falso, sino que hay fundadas razones para suponer más bien lo contrario. Estas mismas razones sirven también para defender a la moralidad de la dialéctica natural, que induce a la conciencia a considerar aquélla como una ilusión y a las inclinaciones como los únicos motivos reales. Contra ella, la Grundlegung hace ver que la presunta ilusión está - respaldada por firmes razones y que la razón al servicio de las inclinaciones no es, en absoluto, el único uso práctico de la razón.

NOTAS

- (1) Recuérdese el prólogo de la Fundamentación donde Kant insiste en que este libro no ofrece una crítica completa de la razón práctica, sino un aspecto parcial, necesariamente incompleto.
- (2) Rezension vom Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, Ak. VIII, 13.
- (3) Véase, a este respecto, el apartado del cap. VII, "Libertad y autonomía".
- (4) KpV, Ak. V, 29.
- (5) Gr., Ak. IV, 450.
- (6) Gr., Ak. IV, 447.
- (7) Cfr. Gr. Ak. IV, 447; KpV, Ak. V, 28-29.
- (8) Cfr. D. Henrich: Die Deduktion des Sittengesetzes, pág. 87.
- (9) Cfr. Gr. Ak. IV, 448: "Este camino, que consiste en admitir la libertad sólo como afirmada de los seres racionales, al realizar sus acciones, como fundamento de ellas meramente en la idea, es bastante para nuestro propósito y es preferible, además, porque no obliga a demostrar la libertad también en el sentido teórico".
- (10) Gr., Ak. IV, 448.
- (11) Véase cap. X, pág. 205
- (12) Gr., Ak. IV, 447.
- (13) En esto consiste el problema de la posibilidad de un imperativo. Cfr. Gr., Ak. IV, 417.
- (14) Gr., Ak. IV, 447.
- (15) El círculo vicioso en el que puede caer la justificación de la moralidad, del que Kant se hace eco (Gr., Ak. IV, 450) - estribaría en establecer la libertad por la conciencia de la moralidad y luego justificar la moralidad porque hemos establecido la libertad. El ensayo de deducción incurriría en él si la libertad, que ha de servir para justificar la moralidad, es, a su vez, supuesta desde la moralidad y no desde otro concepto.

- (16) Gr., Ak. IV, 447.
- (17) Recuérdese lo que, a este respecto, dijimos sobre la universalidad del deber moral en el cap. III.
- (18) Gr., Ak. IV, 448.
- (19) H. J. Paton, Op. cit., XXI, 5.
- (20) La Recensión de la Sittenlehre de Schulz, escrita dos años antes que la Grundlegung (1783), expresa con más claridad - esta idea de libertad lógica o del pensamiento en la que se apoya el argumento: "El entendimiento tiene el poder de determinar su juicio según principios objetivos, que son válidos siempre y no está bajo el mecanismo de causas determinantes meramente subjetivas, que pueden cambiar con el tiempo; por tanto, supone siempre libertad del pensar, sin la cual no hay razón" (Ak. VIII, 14).
- (21) Religion, Ak. VI, 26.
- (22) Cfr. D. Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes, pag. 65.
- (23) Además del texto citado cfr. también Gr., Ak. IV, 452, 454, 457, 458.
- (24) Cfr. Gr., Ak. IV, 450 y 452.
- (25) Gr., Ak. IV, 451.
- (26) Op. cit., 452.
- (27) Ibidem.
- (28) Op. cit., 441.
- (29) Ibidem.
- (30) Op. cit., 452.
- (31) Como ilustración de esta ambigüedad puede servir el siguiente texto (Gr., Ak. IV, 452): "Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible no puede el hombre - pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad, hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas -- las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos". El trán-

sito de la libertad como espontaneidad e independencia de la razón a la libertad de la voluntad, de ésta a la autonomía y de ésta a la moralidad, se realiza de un modo imperceptible, como algo natural, sin marcar la diferencia radical que existe entre el primero y el segundo concepto de libertad.

- (32) Cfr. Gr., Ak. IV, 449: "Parece, pues, como si en la idea de la libertad supusiéramos propiamente la ley moral, es decir, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar por sí misma su realidad y objetiva necesidad y entonces habríamos, sin duda, ganado algo muy importante, por haber determinado, al menos, el principio legítimo con más precisión de lo que suele acontecer; pero, en cambio, - en lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso; pues no podríamos dar respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestra máxima, considerada como ley, tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones y en qué fundamos el valor que la atribuimos a tal modo de obrar".
- (33) Véase cap. VI.
- (34) Esta es justamente la suposición que hemos discutido antes por carecer de razón suficiente, lo cual aquí aparece todavía más claramente. Pues el hombre tiene experiencia de una causalidad de su razón práctica, pero de una razón movida a su vez por las inclinaciones; mas no dispone de una conciencia de la causalidad de la razón pura sobre su voluntad, si no es a través de su conciencia de la ley moral, ¿cómo puede, entonces, contar su voluntad como partícipe del mundo - inteligible?.
- (35) Cfr. Gr., Ak. IV, 433.
- (36) Gr., Ak. IV, 453.
- (37) Cfr. Gr., Ak. IV, 449.
- (38) Gr., Ak. IV, 454.
- (39) Gr., Ak. IV, 459.
- (40) KpV, Ak. V, 29.

CAPITULO XII

LA DOCTRINA DEL "FACTUM DE LA RAZÓN"

La Crítica de la Razón Práctica supone, respecto del -- problema de la fundamentación de la validez del principio supremo de la moralidad, un fuerte cambio de perspectiva, que no puede dejar de extrañar al que haya atentamente leído el tercer capítulo de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Tras los grandes esfuerzos que esta obra realizó para justificar la moralidad mediante la idea de la libertad y del mundo inteligible, la Crítica de la Razón Práctica, tres años después, altera radicalmente el planteamiento del problema. Que Kant no debió quedar muy satisfecho de los resultados de la "Crítica de la razón pura práctica" esbozada en la última parte de la Grundlegung, lo prueba el hecho de que la segunda Crítica empiece, en su mismo prólogo, volviendo a plantear el mismo problema: la relación entre libertad y moralidad.

Lo decisivo de la nueva situación estriba en que esta -- relación resulta invertida: ya no es la libertad quien sirve para justificar la realidad objetiva de la ley moral, sino al revés, es la conciencia de ésta quien hace de garante de la libertad de aquélla. El mencionado prólogo establece con toda nitidez que la realidad del concepto de la libertad "queda demostrada -- por medio de una ley apodíctica de la razón pura práctica" (1), siendo así "la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad a priori sabemos, aunque sin penetrarla -- (einzusehen), porque ella es la condición de la ley moral, ley -- que nosotros sabemos (wissen)" (2). Y en una nota sienta la conocida y, al parecer, definitiva doctrina sobre este punto: que la libertad es la ratio essendi de la ley moral y la ley moral la --

ratio cognoscendi de la libertad. "Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo a sí como la libertad" (3). Parece, pues, claro que la libertad, lejos de poder servir de punto de apoyo para la moralidad, resulta, por el contrario, demostrada por ésta. El cambio respecto de la Grundlegung no puede ser más patente y, con ello, el problema de la justificación del Imperativo Categórico de la representación de la moralidad es todavía más agudo. Sustraída la libertad, ¿en qué se va a fundar la ley moral?

Este radical cambio de perspectiva en el punto fundamental que nos ocupa sólo puede ser consecuencia de la conciencia del fracaso del intento de la Grundlegung. Ya dije en el capítulo anterior que, a mi juicio, el ensayo de justificación de la moralidad mediante la idea de la libertad no conseguía realmente su objetivo, pues no se lograba deducir la libertad como supuesto necesario de la razón práctica por una vía independiente de la propia moralidad. La Crítica de la Razón Práctica, aunque en ningún momento hace alusión a cambio alguno de postura (4), deja sin embargo traslucir la conciencia de ese cambio y reconoce autocríticamente la imposibilidad del ensayo de la Grundlegung. Así, por ejemplo, tras haber establecido la ley práctica fundamental -el Imperativo Categórico en la fórmula de la autonomía-, Kant sostiene que esa ley "no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente)" (5) y más adelante (6) declara, de forma aún más explícita que "la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente". Son claras las referencias de estos textos al camino anteriormente emprendido por Kant, pues justamente la Grundlegung intentó demostrar la validez de la ley moral apoyándola en la conciencia de la libertad, obtenida por reflexión de la razón teórica sobre su propia actividad.

Ciertamente Kant sigue manteniendo -no podría ser de o-

tra manera si la moralidad supone autonomía- que la ley moral podría ser derivada analíticamente de la libertad (8). Pero lo que la Crítica de la Razón Práctica añade es la imposibilidad de disponer de una conciencia objetiva de la libertad de la voluntad - de la que pudiéramos deducir la ley moral. No hay forma de establecer objetivamente la libertad como algo propio de la razón -- práctica, por lo que no podemos considerarla un dato antecedente, previo a la ley moral. Esta conclusión negativa, que altera sustancialmente el planteamiento de la justificación de la ley moral, como decía, resultado del poco éxito obtenido por el proyecto deductivo de la Grundlegung. Con el fracaso de éste, se cerraba la última vía de acceso a la conciencia de la libertad. Pues al no poder el sujeto conocer por experiencia interna su actividad libre ni disponer de una intuición intelectual, mediante la cual su yo nouménico -pura razón- se captara a sí mismo como libre, no quedaba más salida que intentar obtener una conciencia -refleja de la libertad, es decir, que la razón, reflexionando sobre sí misma, descubriera la libertad como un supuesto necesario de su propia actividad. Esto es logrado por la Grundlegung respecto de la razón teórica, pero no respecto de la razón práctica, por lo que el camino quedaba cerrado.

Pero si la ley moral no puede ser deducida ni derivada de nada, entonces es que es un dato primario, un conocimiento inmediato: es la doctrina del "factum de la razón" con que la Crítica de la Razón Práctica zanja el problema de la justificación de la ley moral. "Se puede denominar la conciencia de esta ley -fundamental (el principio supremo de la moralidad) un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori, que no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica" (9). - "La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura (gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft), del cual nosotros, a priori tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aún suponiendo que no se pueda encontrar en la ex-

perencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente" (10.) "La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada a priori en la ley moral por algo así como un hecho (gleichsam durch ein Faktum), --- pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, --- que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos" -- (11). En otros varios lugares de la obra insiste Kant en este -- mismo carácter fáctico de la realidad objetiva de la ley moral, subrayando su carácter innegable (12).

El sentido de esta apelación de Kant a una noción tan -- paradójica como "factum de la razón pura" parece clara. Se trata de subrayar la circunstancia de que la ley moral, al no poder^{ser} deducida de ningún otro principio o propiedad y, sin embargo, estar ahí, presente a la conciencia, es que es algo dado, un puro dato que no se puede explicar -- pues justamente carecemos de un -- principio desde el que comprenderlo --, sino simplemente constatar. Pero con esto no se han aclarado las evidentes dificultades e in comprensibilidades de esta doctrina, ni se ha puesto de manifiesto su significado como punto culminante del proceso kantiano de fundamentación de la ética.

Dos órdenes principales de cuestiones plantea esta apelación a la idea de un "factum de la razón pura" y que hay que -- tratar de captar para hacerse cargo del significado de esta doctrina:

1. La relación entre la idea de el factum de la razón y la validez de la ley moral.
2. La concordancia de esta idea con lo expresado en la Grundlegung,

1. Ante todo, ¿qué es lo que constituye el factum de la razón? Aunque el primero de los textos citados llama con esa expresión a la conciencia de la ley, la mayoría de ellos la aplica a la ley sola. Esto parece, sin duda lo más adecuado, pues no es nuestro conocimiento de la ley, sino la ley misma quien ha de -- provenir de la pura razón para justificar su validez. Mi conciencia puede ser oscurecida y variable, pero la ley muestra unos -- rasgos que no pueden ser alterados. Es ella quien primariamente ha de ser llamada un hecho de la razón y sólo porque ella es un

producto de la razón pueda la conciencia en que se hace patente ser denominada, secundariamente, factum de la razón.

Si la expresión factum de la razón apunta ante todo a la ley moral misma y no sólo a nuestra conciencia de ella, es claro que lo que está dado como un hecho es la validez objetiva de la ley. El hecho de que tengamos conciencia de una ley no implica la validez de ésta, pero si es la ley la que constituye un hecho de la razón pura, su validez está necesariamente dada en el hecho mismo, pues la razón es la fuente de toda validez. Esto es sin duda lo que la Crítica de la Razón Práctica quiere poner de relieve con expresiones tales como que la ley moral es "apodícticamente cierta" (13), "que se impone por sí misma" (14) o "que no necesita fundamentos que la justifiquen" (15). La idea de que la ley moral es un "factum de la razón pura" significa que la ley moral se justifica por sí misma, que ella es el principio de su propia justificación. Y esto es justamente lo que hemos de tratar de comprender.

La autojustificación de la ley moral es, en primer lugar, la expresión del hecho negativo de su indeducibilidad: "Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, como tal ley, sutizando mediante razón alguna" (16). La imposibilidad de llevar a cabo una deducción empírica, por ser toda ley moral un imperativo categórico, que es siempre una proposición a priori, y no disponer de un conocimiento introspectivo de la efectiva determinación de la voluntad por el deber, hacía necesario intentar una deducción trascendental de la ley moral que mostrara la posibilidad de dicho conocimiento sintético a priori localizando su origen en la razón pura, fuente de todo conocimiento a priori. Pero al decir de Kant, sólo la idea de la libertad, justificada como propiedad de la razón práctica, podía proporcionar la ansiada explicación de la posibilidad de la ley moral: "En lugar de una deducción del principio supremo de la razón pura práctica, es decir, de la aclaración de la posibilidad de semejante conocimiento sintético a priori no podía empero decirse nada más que, si se comprendiese la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería también no sólo la posibilidad, si

no hasta la necesidad de la ley moral" (17). Ahora bien, sabemos que no hay modo alguno de establecer la posibilidad real de la libertad (con independencia de la moralidad). Nos encontramos

entonces con la extraña situación, dentro de la filosofía trascendental kantiana, de un juicio sintético a priori que no puede ser deducido, es decir, explicada su posibilidad desde la razón pura, pese a que el programa de Kant exige para todo conocimiento de ese tipo "prueba" explícita de su validez (18).

Pues bien, la idea de la ley moral como un factum de la razón significa, a mi juicio, que su realidad objetiva está dada a la par que la imposibilidad de su deducción o, para ser más exacto, que su validez ha de ser posible porque es real. Mientras los juicios de las matemáticas y la física, en los que también se partía del hecho de su validez, podían ser aclarados en su posibilidad, y por tanto justificados, en la ley moral contamos sólo con el nudo hecho de su validez sin posibilidad de explicación. Esto es lo que determina que Kant escoja, para referirla a la ley moral, una expresión tan paradójica como factum de la razón (19). Pues lo fáctico en Kant es siempre lo empírico, aquello que es dado en las intuiciones empíricas, nunca lo que procede de la actividad de la razón. La expresión factum de la razón recoge cierta semejanza entre lo empírico y lo racional, tratando de poner en manifiesto que, así como un hecho empírico se nos da, imponiéndonos, porque es real, la consideración de su posibilidad, así también se nos impone la validez de la ley moral, como un hecho que es, aunque no dispongamos de una explicación de su por qué. Naturalmente no es un hecho empírico, un acontecer que pueda ser percibido en la experiencia, sino que, como juicio de absoluta validez, sólo puede ser atribuido a la razón. La ley moral es, pues, un factum de la razón.

Pero, ¿por qué en la ley moral su validez objetiva está dada sin discusión posible? ¿En qué sentido se nos impone, pese a que no podamos proporcionar deducción alguna? ¿No nos había dicho la Grundlegung que la conciencia común muestra dudas acerca de la validez de las leyes morales? Este es el punto esencial al que la doctrina del factum de la razón debe responder, pues no basta, con señalar la imposibilidad de que la ley moral pueda ser deducida para que su validez esté dada, sino que ella tiene

que mostrar por sí misma que la admisión de su validez no es una arbitraria imposición, lo que, kantianamente hablando, significa que tiene que hacer patente su origen racional. Los textos de la Crítica de la Razón Práctica en los que aparece el factum de la razón parecen dar por sentado que la validez de la ley moral es percibida sin más por la conciencia, por lo que no hay explicaciones explícitas acerca del por qué de su admisión. Creo, sin embargo, que la propia Crítica, en general, todo el pensamiento ético de Kant, expone suficientemente si no por qué la ley moral es válida -pues carecemos de un principio superior desde el que comprenderla-, sí, al menos, cómo es válida, es decir, qué hay en ella que suponga su validez.

En primer lugar, la ley moral, -tanto el principio supremo cuanto los imperativos categóricos concretos- muestra, en tanto que deber estricto, unos rasgos específicos, universalidad y necesidad, que sólo un principio objetivamente válido puede contener. "Nosotros podemos tener conciencia de leyes prácticas puras del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros -teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala" (20). El sentido de una proposición categórica imperativa encierra la misma universalidad -validez para todo caso de sujeto- y necesidad -enlace necesario entre sujeto y predicado- que, por ejemplo, el principio de causalidad y, lo mismo que este no puede ser explicado mediante un hecho psicológico, no racional, que altera sustancialmente su sentido, un imperativo categórico no puede ser explicado mediante un empirismo ético que, según Kant, lo transforma inevitablemente en hipotético. La universalidad y necesidad, es decir, la validez objetiva de la ley moral están dadas en el acto mismo de comprender su sentido y la imposibilidad de deducir esa validez más la confirma que la debilita, pues si ninguna explicación empírica ni ninguna sutileza racional nos la hacen comprensible, -es que representa una novedad radical, un dato original que se afirma por sí mismo. La validez de la ley moral no descansa en su indeducibilidad, sino en sus propios caracteres. Que no sea deducible no significa que no valga, sino que es un factum que no puede ser explicado desde otros conocimientos.

Pero la ley moral es una proposición práctica, que se -

refiere a la determinación de la voluntad. Su validez objetiva - ha de mostrarse, por tanto, en su capacidad de mover a la voluntad. Y esto es efectivamente lo que ocurre. Como demuestra el hecho del sentimiento moral, las leyes de la moralidad ejercen un atractivo sobre la voluntad, no la dejan indiferente, sino que la afectan. La experiencia nos demuestra que la conciencia del deber es motivo suficiente para adoptar el propósito de querer - el fin que el deber nos muestra. Aunque nunca podamos saber si el deber es de hecho el auténtico móvil de mi voluntad (21), sí podemos saber que queremos tenerlo, que hacemos nuestra la intención de actuar por motivos morales. Esto es suficiente, piensa - Kant, para darnos cuenta de la determinabilidad de la voluntad - por la ley moral. Esta no es algo ajeno a mi voluntad, sino, por el contrario, algo que la afecta directamente. Reconocer algo como un deber es reconocer su influjo sobre la voluntad, de forma tal que podría ser determinada por ella, (23) aunque no pueda ser certificada la realidad efectiva de esa determinación. La "practicidad" de la ley moral, su objetiva realidad como ley práctica - es, pues, algo dado.

Una ley moral objetivamente válida, que puede mover a la voluntad a querer conforme a ella, y cuya posibilidad no puede ser explicada por nada, constituye el factum de la razón.

Si lo que vengo diciendo es correcto, es inevitable pensar que la ley moral como factum de la razón de la Crítica de la Razón Práctica no contiene nada que no estuviera ya presente en el análisis de la conciencia moral de la Grundlegung, con el que iniciábamos este trabajo. Aparte la conciencia de la imposibilidad de una justificación, lo único nuevo sería la certeza apodíctica que se atribuye a la ley moral, frente a las dudas sobre su validez que la Grundlegung manifestaba. ¿A qué se debe este cambio? Entramos con esto en el segundo punto anunciado.

2. El problema de concordancia entre la Fundamentación y la Crítica de la Razón Práctica respecto del factum de la razón no se refiere a la circunstancia, ya explicada, de que allí se defiende la posibilidad de una deducción y aquí se declare im

posible, sino a otro hecho más radical: ¿por qué la Crítica acepta como un factum la incondicionada validez de las leyes morales y de su principio, mientras la Fundamentación, que conocía el carácter objetivo de la ley, consideraba sin embargo que podía ser una quimera y que por tanto, su validez estaba sometida a dudas? Kant sostiene explícitamente que lo indiscutible del factum de la ley moral se apoya en "el juicio que pronuncian los hombres sobre la conformidad a ley de sus acciones; se encontrará siempre que, diga la inclinación lo que quiera, sin embargo, su razón, incorruptible y por sí misma obligada, compara siempre la máxima de la voluntad en una acción con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica a priori" (24). Pero esto no es otra cosa que la representación de la moralidad presente en el "conocimiento moral vulgar de la razón", en el enjuiciamiento moral común del que hablaba la Grundlequng. ¿Por qué éste no consideraba la ley moral como un factum de evidencia apodíctica, sino como algo quizá ilusorio? ¿Por qué aquella dialéctica natural, origen de la desconfianza en la validez de la ley, no es ni siquiera considerada en la Crítica de la Razón --- Práctica cuando se plantea el factum de la realidad objetiva de la ley?

Confieso que no encuentro una respuesta plenamente satisfactoria a esta cuestión. Podría pensarse que mientras Kant mantuvo la esperanza de una deducción de la moralidad, no le importó reconocer que la conciencia vulgar tenía sus dudas respecto de la absoluta validez de la ley, pero que, una vez fracasado el proyecto de deducción, no tuvo más remedio que acogerse al recurso de que la validez de la ley estaba ya dada como un hecho, dejando en la sombra lo que originaba aquellas dudas. Pero este pensamiento debe ser apartado de un filósofo del probado rigor intelectual y moral de Kant. Hay que buscar razones objetivas -- que expliquen la diferencia en el modo de ver la conciencia de la ley moral.

Margot Fleischer ha propuesto, influida por Heidegger, que el fundamento de esta diferencia estriba en la distinta imagen de la esencia del hombre que aparece en la Fundamentación y en la Crítica (25). Mientras en aquella la razón humana es pensada como una razón práctica afectada, influida por inclinaciones

sensibles, en ésta es sólo razón práctica pura, a la que se opone una animalidad (Tierheit), que no tiene sobre ella el menor poder, con lo que desaparece toda dialéctica natural y toda duda sobre la validez de la ley (26). Esta explicación no me parece aceptable, pues no hay razones suficientes para creer que la Crítica ofrezca una imagen nueva de la razón humana. Por el contrario la voluntad (razón práctica) humana sigue estando permanentemente afectada por las inclinaciones, de forma tal que puede adoptar, como únicos y suficientes, principios prácticos materiales, basados en la inclinación. Si la ética material no fuera una posibilidad muy real de la razón práctica, ¿a que vendría el interés de Kant por mostrar su insuficiencia? Pero no es mi propósito discutir interpretaciones, sino tratar de buscar alguna explicación convincente.

A mi modo de ver, y sin pretender dar una respuesta suficiente, que no poseo, hay que tener en cuenta, en primer lugar, la distinta perspectiva en que la Crítica de la Razón Práctica se sitúa. Esta obra, frente a la Grundlegung, no sigue un método analítico, que parte de la conciencia de la moralidad para elevarse a sus principios, sino que lleva a cabo primero un examen general de los principios posibles de una razón práctica. Por tanto, el conocimiento moral vulgar, el lugar donde aparece la dialéctica natural que enturbia la conciencia de la ley, no es el objeto inmediato de estudio de la Crítica. Por ello no puede conceder a esa dialéctica la importancia que le da la Fundamentación.

Creo, sin embargo, que puedan aducirse razones de mayor peso. Sabemos que "la tendencia a discutir las estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez" (27) procede de que la voluntad humana, afectada por las inclinaciones naturales, se resiste a que éstas sean postergadas por una ley que, como imperativo categórico, excluye su influjo, e impone unos fines necesarios. Esa resistencia da lugar a un socavamiento de la fuerza obligante de la ley, a un poner en duda su validez, que no puede consistir en otra cosa que en un intento de acomodar y condicionar el deber moral a las inclinaciones o de hacerlo enteramente coincidente con ellas -en el fondo, una transformación de los im

perativos categóricos en hipotéticos. Ahora bien, la Crítica de la Razón Práctica, que ha llegado a establecer el principio supremo de la moralidad mediante una crítica de los principios prácticos -- materiales, ha excluido de antemano, en el momento de considerar la validez de dicho principio, toda posibilidad de dar crédito a las pretensiones de esa dialéctica, pues justamente ha mostrado ya que ningún principio basado en una inclinación puede proporcionar una exigencia incondicionada como es la de las leyes morales. ¿En base a qué pueden entonces las inclinaciones naturales poner en tela de juicio un deber moral? Ellas no pueden sustituirlo o condicionarlo en alguna forma, so pena de alterar su sentido. Si la conciencia atestigua la presencia de tales exigencias, ningún deseo puede, con fundamento, discutir su validez. La crítica filosófica, haciendo luz sobre este punto, revela el carácter ilusorio de la dialéctica natural, restándole todo poder de seducción sobre la conciencia moral. Así, la idea del factum de la razones resultado de la validez objetiva de la ley, dada en la conciencia, y de la im posibilidad, filosóficamente demostrada, de que las inclinaciones -- puedan menoscabar esa validez. La Fundamentación, que creía en la posibilidad de una deducción de la ley moral y que no realiza una -- crítica explícita de los principios materiales antes de establecer el principio supremo (28), no podía apartar las dudas suscitadas -- por la dialéctica natural hasta que se produjera la esperada deducción.

La realidad objetiva del Imperativo Categórico como principio supremo de la moralidad, dada como un hecho en la conciencia de las leyes morales, abre nuevas perspectivas a la filosofía. A partir de ese factum de apodíctica certeza, es posible establecer la realidad de la razón pura práctica y, con ella, de la libertad. Sabemos que la moralidad, tal como la conciencia vulgar se la representa, supone razón práctica pura o autonomía de la voluntad, la cual, a su vez, se identifica con la idea de la libertad de la voluntad. Sentada la plena validez de las leyes morales y de su -- principio, podemos concluir la realidad objetiva de sus supues---tos. Mediante el hecho de la ley moral, la razón pura ----

ra se anuncia como originariamente legisladora (29) y la idea de la libertad cobra la posibilidad real de que antes carecía: "algo distinto y enteramente paradójico (Widersinnisches) ocupa el lugar de esa deducción, en vano buscada, del principio moral y es que éste sirve, inversamente, de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa (...) tuvo que aceptar al menos como posible, a saber, la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria" (30). Naturalmente, la posibilidad real de la libertad afirmada por la ley moral, no puede referirse a su posibilidad como objeto de experiencia -en el sentido del primer postulado del pensamiento empírico (31)-, que está excluida por la tercera antinomia, sino más bien a su posibilidad absoluta como cosa en sí (32).

La ley moral como factum de la razón descubre la realidad de la razón pura práctica. Dado que no dispone de una intuición intelectual por la que captar directamente su propia actividad, la razón pura se sabe práctica mediante su reflejo en la ley moral. Sin ésta no habría noticia alguna de que hay razón pura práctica. La ley moral como factum de la razón es expresión del hecho más radical de la razón pura práctica, que, sin embargo, nos es conocido a través de aquél. De ahí que la ley moral sea - "la autoconciencia de la razón pura práctica " (33).

Con la doctrina del Imperativo Categórico como factum de la razón pura práctica hemos llegado al punto último de toda investigación sobre los fundamentos de la moralidad, a "los extremos límites de toda filosofía práctica" (34). La pregunta por el por qué de la validez u obligatoriedad de la ley moral se para en un hecho irreductible: en que hay ley moral, en que ^{hay} razón práctica pura. "Toda penetración (Einsicht) humana ha terminado (ist zu Ende) tan pronto como hemos llegado a las fuerzas o facultades fundamentales, pues su posibilidad no puede ser concebida por nada, pero tampoco puede ser inventada y admitida arbitrariamente" (35). La ley moral, cuya categoricidad no puede ser expli

cada, y sin embargo se nos impone, revela una facultad fundamental u original, la razón práctica pura, que es un límite inexcrutable (36). La pregunta por qué han de ser válidos los imperativos categóricos sólo puede ser respondida diciendo: porque hay imperativos categóricos, es decir, porque hay razón práctica pura. Tal me parece ser el sentido de la doctrina del factum de la razón. Con ello Kant reconoce la imposibilidad de aducir un fundamento de la obligación moral distinto de la racionalidad práctica que en ella se manifiesta, sancionando, así, la distinción radical entre razón teórica y razón práctica, entre ser y deber, de tan largo futuro en la filosofía.

La doctrina del factum de la razón constituye, pues, el último paso en el proceso kantiano de fundamentación de la conciencia moral. Paradójicamente, consiste en remitir a las certezas inmediatas de la conciencia moral ordinaria. Sin embargo, lejos de ser un intuicionismo vaporoso, que se aferra a presuntas evidencias, o un vacuo sentimentalismo, la idea de la ley moral como factum de la razón responde, de forma muy meditada, como muestran los distintos intentos de deducción, al problema planteado por la presencia en la conciencia moral de exigencias incondicionadas, constituyendo, una de las respuestas más profundas y lógicas, a la par que más respetuosa con los datos de la conciencia.

NOTAS

- (1) KpV, Ak. V, 3.
- (2) Op. cit., 4.
- (3) Ibidem.
- (4) Más bien el prólogo de la obra hace pensar lo contrario, al decir que la Crítica de la Razón Práctica supone la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.
- (5) KpV, Ak. V, 31.
- (6) Op. cit., 47.
- (7) Religion, Ak. VI, 26.
- (8) Cfr. KpV, Ak. V, 31.
- (9) Ibidem.
- (10) Op. cit., 47.
- (11) Op. cit., 55.
- (12) Cfr. Po. cit., 32.
- (13) Op. cit., 47.
- (14) Op. cit., 31.
- (15) Op. cit., 47.
- (16) Religion, Ak. VI, 26.
- (17) KpV, Ak. V, 93.
- (18) Cfr. KrV, A 233/B 286.
- (19) El adverbio gleichsam que Kant añade por dos veces a factum der Vernunft denota claramente que era consciente de lo paradójico de la expresión. (Cfr. KpV, Ak. V, 47 y 55).
- (20) KpV, Ak. V, 30.
- (21) Recuérdese lo dicho en el capítulo IX sobre el conocimiento moral de sí mismo.
- (22) Cfr. Das mag in der Theorie, Ak. VIII, 285.

- (23) Cfr. KpV, Ak. V, 30; Das mag in der Theorie Ak. VIII, 287.
- (24) KpV, Ak. V, 32.
- (25) M. Fleischer, Das Problem der Begründung des Kategorischen Imperativs bei Kant, in: Sein und Ethos, Mainz, 1963, pag. 400.
- (26) Cfr. M. Fleischer, art. cit., pag. 402
- (27) Gr., Ak. IV, 405.
- (28) No quiero decir que en la Grundlegung no aparezcan ya los rasgos esenciales de dicha crítica. Me refiero sólo al hecho de que, como vimos (cfr. cap. IV), el Imperativo Categórico es establecido directamente desde el "concepto de moralidad".
- (29) Cfr. KpV, Ak. V,
- (30) Op. cit., 47.
- (31) Cfr. KrV, A 218/B 265: "Lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (la intuición y los conceptos) es posible". La libertad, como sabemos, no puede entrar en esas condiciones.
- (32) Cfr. J. M. Palacios, Op. cit., pag. 125.
- (33) KpV, Ak. V, 29.
- (34) Gr., Ak. IV, 455.
- (35) KpV, Ak. V, 46.
- (36) "Si la razón emprendiera la tarea de explicar (erklären) cómo pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar cómo la libertad sea posible, entonces si que la razón traspasaría todos sus límites" (Gr., Ak. IV, 458).

CONCLUSION

La ética formal constituye un hondo esfuerzo, rigurosamente pensado y medido, por hacerse cargo de la realidad de la conciencia moral. Como toda gran filosofía, responde menos a las tendencias subjetivas de su autor que a la fuerza objetiva de los problemas que las cosas plantean. Que en el curso de su desarrollo el pensamiento de Kant, junto a hallazgos geniales y adquisiciones definitivas para la teoría ética, introduzca nuevos problemas, no supone merma alguna de su valía, sino, al contrario, una prueba de su vigor y un acicate para que él filosofar prosiga.

Como la mayoría de los grandes filósofos morales, Kant reconoce la existencia de un saber ético inmediato, presente en la conciencia común. La gran virtud del planteamiento kantiano de la filosofía moral consiste, a mi juicio, en reconocer ese saber vulgar como la base de toda especulación ética, que no debe, en su inicio, hacer otra cosa que dejarse dar por él los datos e lementales del problema moral, sin manipulaciones e interpretaciones que los tornen irreconocibles. La filosofía, pues, ni descubre un saber nuevo ni reemplaza al saber inmediato, sino que lo lleva a la conciencia de su fundamento, a la ciencia. De ahí que la ética filosófica consista en una investigación de las condiciones de la posibilidad de esos datos y no en una interpretación desde otros saberes. Sólo teniendo en cuenta la continuidad existente entre filosofía y conciencia moral cobra sentido la obra de Kant.

Sin embargo, en este comienzo podemos observar una extraña limitación: Kant no recoge el saber ético producto de la experiencia vivida de la moralidad, sino sólo la conciencia del "concepto de moralidad", el conocimiento de la idea de cómo sería una conducta moralmente buena. Tal idea consiste en el cumplimiento de las acciones conocidas como deberes simplemente por la conciencia de que son deberes. Kant parte, así, de esa representa

ción, no de la realidad vivida de lo representado. Esta ausencia de la experiencia moral, que tiene graves consecuencias para la fundamentación de la moralidad, procede, sin duda, de la conciencia de la infinita distancia que media entre el concepto y la -- realidad, pero también de su teoría de la experiencia, que declara imposible un conocimiento por el sujeto del carácter moral de sus acciones. La relación entre experiencia y moralidad es, a mi parecer, el gran problema de la ética formal, que reaparece constantemente en distintos momentos.

El dato contenido en la representación de la moralidad, cuyo sentido es imprescindible penetrar para poder hacerse cargo del desarrollo del pensamiento de Kant, es la conciencia del deber. Un análisis del significado de este fenómeno debe preceder a todo estudio de la teoría ética de la Crítica de la Razón Práctica. He procurado poner claramente de relieve que el deber del que habla la conciencia moral supone una validez objetiva, una universalidad y necesidad, que es preciso realzar y explicar en -- qué estriba, si no queremos que la ética kantiana nos resulte incomprensible y, lo que es peor, arbitrariamente dogmática.

A partir de aquí, el desarrollo del pensamiento kantiano toma la figura de un admirable proceso lógico. "Ser consecuente, nos decía la segunda Crítica, es la primera obligación de un filósofo" (1). Haciendo bueno el aserto, el conjunto de las tesis de la ética formal no son más que la pura consecuencia lógica de tomarse en serio lo que significa tener conciencia de exigencias categóricas. Desde este hecho, se ve sin dificultad cómo surgen en un perfecto encadenamiento el Imperativo Categórico como principio supremo, la crítica a las éticas materiales, el fundamento racional del deber, la autonomía de la voluntad, el respeto a la ley como único motivo moral y la posibilidad de hacer de la forma de la ley un criterio para reconocer la materia de la ley. Todo ello es producto de una inferencia lógica que, partiendo del concepto de moralidad, se eleva hasta las condiciones de su posibilidad. Por ello, todos esos puntos fundamentales han de ser mirados como los requisitos imprescindibles para que la conciencia del deber pueda ser pensada.

Mientras el proceso de fundamentación de la moralidad - no rebasa el ámbito del establecimiento de sus condiciones de posibilidad, la teoría kantiana apenas ofrece serios problemas. -- Tan sólo la crítica de los principios prácticos materiales revela cierta limitación, producto de la indiscutida concepción psicológica de la naturaleza de la volición, que Kant posee. Pero - cuando el proceso se adentra en el terreno de la deducción de la realidad objetiva de esas condiciones, la ética formal empieza a tornarse muy problemática, proviniendo esos problemas, a mi modo de ver, del peso que la teoría de la experiencia de la Crítica - de la Razón Pura ejerce sobre la filosofía moral. El alcance universal de dicha teoría, que afecta también al conocimiento que - el sujeto posee de sus propios actos, aparece como decisivo para la labor de fundamentación de la moralidad y reobra sobre el punto de partida, mostrando que no es casualidad la extraña ausencia de la experiencia moral que señalábamos al comienzo.

En primer lugar, el mismo planteamiento de la necesidad de una deducción puramente a priori de la ley moral está determinada por la imposibilidad de disponer de una "experiencia de imperativos categóricos", esto es, de que el agente moral conozca la determinación de su voluntad por la conciencia del deber. Pero esta imposibilidad no reposa en un análisis de las vivencias morales, sino, como he tratado de demostrar, en el hecho de que todo acto moral es un acto libre, estando excluido por la teoría kantiana de la experiencia un conocimiento introspectivo de la propia libertad.

En segundo lugar, esta misma imposibilidad de contar con un conocimiento de la realidad de la libertad resulta determinante del desarrollo efectivo de los intentos de justificación de la validez de la moralidad. Pues obliga a que la libertad, cuya identidad con la autonomía de la voluntad la constituye en el -- concepto clave de esa deducción, haya de ser demostrada como un supuesto necesario de la actividad de la razón práctica, no como una propiedad real. El poco éxito de este intento conduce a Kant directamente a la paradójica doctrina del "factum" de la razón".

La afirmación de que la ley moral constituye un "factum de la razón pura" es la respuesta de Kant al problema de la fundamentación de la moralidad. Significa el reconocimiento de que la validez de la ley moral no puede ser deducida de ningún dato antecedente, sino que descansa sobre sí misma, sobre el nudo hecho de que hay razón pura práctica. Quizá esta conclusión sea la respuesta más adecuada al hecho de la irreductibilidad de la conciencia moral, pero también es cierto que es la única posibilidad de garantizar la validez de la ley moral cuando la puerta de la experiencia está cerrada y el sujeto no dispone de una intuición intelectual que le muestre directamente la actividad de su razón pura práctica.

Por último, la teoría kantiana del conocimiento de sí mismo introduce un nuevo problema en la vida moral. Con la garantía de la objetividad del concepto de moralidad, al que se sabe sometido, el sujeto humano ha de asumir la tarea moral de realizar en su vida lo que ese ideal le propone. Pero la condición subjetiva de la posibilidad de esa realización está en que el sujeto pueda conocer la moralidad de sus propios actos, cosa que, sin embargo, la teoría de la experiencia que Kant sustenta le prohíbe expresamente. "La verdadera moralidad de nuestros actos, incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros" (2). En virtud de las consecuencias que la teoría kantiana de la experiencia tiene para el conocimiento de sí mismo, el sujeto moral permanece siempre allende toda experiencia, incognoscible por el sujeto empírico, que se sabe absolutamente ciego para percibir la calidad moral de sus actos en el mundo real. ¿Es así posible la realización de la moralidad? ¿Cómo puede entonces entenderse el progreso moral? ¿Corresponde esta incognoscibilidad del yo moral y esta duplicidad de sujetos a las vivencias de la conciencia moral? ¿Son separables los grandes resultados del formalismo moral de esta teoría de la experiencia? A la investigación de estas cuestiones habrían de dedicarse otros análisis que rebasan el cometido aquí propuesto.

NOTAS

(1) KpV, Ak, V, 24

(2) KzV, A 551/B 579

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Kant.

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1979, 28 vols. (cited as Ak.)

Han sido citadas abreviadamente:

Kritik der reinen Vernunft (KrV)

Kritik der praktischen Vernunft (KpV)

Kritik der Urteilskraft (KU)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Gr)

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religion)

Die Metaphysik der Sitten (MS)

Anthropologie in pragmatischen Hinsicht (Anthropologie)

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Das mag in der Theorie)

Para cuanto se refiere a las traducciones de Kant al castellano, cfr. Palacios, Juan Miguel, Kant en español, in: Anales del Seminario de Metafísica, IX, 1974, págs. 195-202. A este elenco debe añadirse:

Crítica de la razón pura. Trad. de Pedro Ribas, Madrid, 1978.

B) Diccionarios.

Allgemeiner Kantindex. Hg. von Gottfried Martin,
Berlin, 1967-1969, 3 vols.

EISLER, Rudolf, Kant-Lexikon, Berlin, 1930

RATKE, Heinrich, Systematisches Handlexicon zu Kants
Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, 1929.

VERNEAUX, Roger, Le Vocabulaire de Kant, Paris, 1967-
1973, 2 vols.

C) Comentarios, estudios y obras relacionadas con la ética
de Kant.

ACTON, H. B., Kant's Moral Philosophy. London, 1970

ALPHEUS, Karl, Kant und Scheler, (Diss.), Freiburg,
1930.

BECK, Lewis White, A Commentary on Kant's Critique
of Practical Reason, Chicago and London, 1960.

BITTNER, Rüdiger-CRAMER, Konrad, Materialien zu Kants
"Kritik der praktischen Vernunft", Frankfurt, 1975

CARNOIS, Bernard, La cohérence de la doctrine kantien
ne de la liberté, Paris, 1973

COHEN, Hermann, Kants Begründung der Ethik, Berlin,
1910 (2ª ed.)

DELBOS, Victor, La philosophie pratique de Kant, Paris
1969 (3ª ed.)

- DUNCAN, A. R. C., Practical Reason and Morality. London, 1957.
- GARCIA MORENTE, Manuel, La filosofía de Kant, Madrid, 1917.
- Lecciones preliminares de filosofía, Buenos Aires, 1938
- GARCIA MAYNEZ, Eduardo, Etica, Mexico, 1944.
- HARTMANN, Nicolai, Ethik, Berlin und Leipzig, 1926
- HEIDEMANN, Ingeborg, Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers, (Diss.), Köln, 1948.
- HESS, H.-J., Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit, Bonn, 1971.
- HILDEBRAND, Dietrich von, Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Darmstadt, 1969
- KORNER, Stephan, Kant, Harmondsworth, 1955. Trad. castellana: Kant, Madrid, 1977.
- KRUGER, Gerhard, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen, 1931.
- LOPEZ ARANGUREN, José Luis, Etica, Madrid, 196
- MARITAIN, Jacques, La philosophie morale, Paris, 1960
- MORITZ, Manfred, Kants Einteilung der Imperative, Lund, 1960

- NELSON, Leonhard, Kritik der praktischen Vernunft,
Gesammelte Schriften, IV, Hamburg, 1972.
- Cuatro ensayos de filosofía crítica, Buenos Aires,
1974.
- PATON, H. J., The Categorical Imperative, London, 1947
- The Moral Law, London, 1947
- PRAUSS, G. (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie
von Erkennen und Handeln, Köln, 1973.
- REICH, Klaus, Rousseau und Kant, Tübingen, 1936.
- REINER, Hans, Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisen-
heim am Glan, 1974.
- Die philosophische Ethik, Heidelberg, 1964
- Vieja y nueva ética, Madrid, 1964.
- RODRIGUEZ LUÑO, Angel, Immanuel Kant: Fundamentación
de la Metafísica de las Costumbres, Madrid, 1977.
- ROSS, Sir David, Kant's Ethical Theory, Oxford, 1954.
- SCHOLER, Max, Der Formalismus in der Ethik und die
materialen Wertethik, Bern, 1966 (5ª ed.)
- SCHILPP, Paul Arthur, Kant's Pre-Critical Ethics, Evan-
ston and Chicago, 1938. Trad. castellana, La ética
precritica de Kant, Mexico, 1966.
- SCHMUCKER, J., Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen
vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim,
1961.
- SCHOPENHAUER, Arthur, Die beiden Grundprobleme der
Ethik, Sämtliche Werke (Hübscher), IV,

SCHWARTLANDER, J., Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart, 1968

SCHWEMMER, Oswald, Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants, Frankfurt, 1971

SINGER, Marcus G., Generalization in Ethics, New York, 1961. Trad. alemana: Verallgemeinerung in der Ethik, Frankfurt, 1975.

VIALATOUX, J., La morale de Kant, Paris, 1956.

WARD, K., The Development of Kant's View of Ethics, Oxford, 1972.

WOLFF, Robert Paul (Ed.), Kant. A Collection of Critical Essays, New York, 1967, London, 1968.

D) Artículos.

ANDERSON, Georg, Die "Materie" in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik, in: Kant-Studien, 26, 1921.

BECK, Lewis White, Apodictic Imperatives, in: Kant-Studien, 49, 1957-58.

--Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik, in: Kant-Studien, 52, 1960-61.

BITTNER, Rüdiger, Maximen, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz, 1974, Berlin und New York, 1974.

- BRUGGER, W., Kant und das höchste Gut, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 18, 1964.
- CRAMER, Konrad, Hypothetische Imperative?, in: Riedel, M., Rehabilitierung der praktischen Philosophie, I, Freiburg, 1972.
- DIEMER, Alwin, Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants, in: Kant-Studien, 45, 1953-54.
- DÜSING, K., Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: Kant-Studien, 62, 1971.
- EBBINGHAUS, Julius, Deutung und Missdeutung des Kategorischen Imperativs, in: Studium Generale, 7, 1948.
- Die Formeln des Kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten, in: Studi e Ricerche di Storia della Filosofia, 32, 1959.
(Ambos artículos reimpresos en: Ebbinghaus, J., Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt, 1968).
- Kants Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit, in: Revue internationale de philosophie, 30, 1954.
- EBERT, Theodor, Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen, in: Kant-Studien, 67, 1976.
- FLEISCHER, Margot, Das Problem der Begründung des Kategorischen Imperativs bei Kant, in: Engelhardt, P., Sein und Ethos, Walberberger Studien, I, Mainz, 1963.
- Die Formeln des Kategorischen Imperativs in Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 46, 1964.

- FUNKE, Gerhard, "Achtung fürs moralische Gesetz" und Rigorismus/Impersonalismus-Problem, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974, Berlin und New York, 1974.
- GADAMER, Hans-Georg, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, Kleine Schriften, I, Tübingen, 1967.
- GOMEZ CAFFARENA, José, Respeto y Utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, in: Pensamiento, 135, 1978.
- GUEROULT, Martial, Vom Kanon der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant-Studien, 54, 1963
- HARRISON, Jonnathan, Kant's Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative, in: Philosophical Quarterly, 7, 1957.
- The Categorical Imperative, in: Philosophical Quarterly, 8, 1958. (Ambos artículos reimpresos en la citada colección de R. P. Wolff).
- HEIDEMANN, Ingeborg, Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik, in: Kant-Studien, 52, 1960-61.
- Prinzip und Wirklichkeit in der Kantischen Ethik, in: Kant-Studien, 57, 1966.
- HENRICH, Dieter, Hutcheson und Kant, in: Kant-Studien, 49, 1957-58.
- Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen, 1960.
- Über Kants früheste Ethik, in: Kant-Studien, 54, 1963

- Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Engelhardt, P. (Hrsg), Sein und Ethos, Walberberger Studien, I, Mainz, 1963.
- Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975.

HOERSTER, Norbert, Kants Kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. von M. Riedel, Freiburg, 1974.

HOFFE, Otfried, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 31, 1977.

ILTING, K.-H., Der naturalistische Fehlschluss bei Kant, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. von M. Riedel, Freiburg, 1972.

KADOWAKI, T., Das Faktum der reinen praktischen Vernunft, in: Kant-Studien, 56, 1965.

KLEIN, H.-D., Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik, in: Kant-Studien, 60, 1969.

LIDDELL, Brendan E. A., Kant's "Deduction" in the "Grundlegung", in: Proceedings of the Third International Kant Congress, Dordrecht, 1972.

MILLAN PUELLES, Antonio, El ser y el deber, in: Sobre el hombre y la sociedad, Madrid, 1976.

MORITZ, Manfred, Pflicht und Neigung; eine Antinomie in Kants Ethik, in: Kant-Studien, 56, 1965.

PALACIOS, Juan Miguel, Los motivos de la acción moral, in: Arbor, 102, 1979.

- PATON, H. J., An Alleged Right to Lie, in: Kant-Studien, 45, 1953-54.
- PATZIG, Günther, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik, in: Kant-Studien, 56, 1965.
- REBOUL, P., Préscription ou proscription? Essai sur le sens du devoir chez Kant, in: Revue de Métaphysique et de Morale, 72, 1967.
- REINER, Hans, Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit, in: Kant-Studien, 54, 1963.
- SAARNIO, U., Die logischen Grundlagen der formalen Ethik Immanuel Kants, in: Kant-Studien, 57, 1966.
- SCHMUCKER, J., Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: Kant und die Scholastik heute, hrsg. von J. B. Lotz, Pullach, 1955.
- SCHWEMMER, Oswald, Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des Kategorischen Imperativs, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, 1973.
- SILBER, J. R., The Copernican Revolution in Ethics: The Good reexamined, in: Kant-Studien, 51, 1959-60.
- VLEESCHAUWER, H. J. de, La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant, in: Kant-Studien, 57, 1966.
- WAGNER, Hans, Moralität und Religion bei Kant, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 29 (4), 1975.
- Kant gegen "ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", in: Kant-Studien, 69, 1978.

E) Otras obras consultadas

HEIDEGGER, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, 1951.

--Kants These Über das Sein, in: Wegmarken, Gesamtausgabe, 9, Frankfurt, 1976.

--Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, 24, Frankfurt, 1975.

HEIMSOETH, Heinz, Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin, 1966-1971, 4 vols.

MARTIN, Gottfried, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin, 1969 (4ª ed.).

ORTEGA Y GASSET, José, Kant, Obras Completas, IV, Madrid, 1947.

PALACIOS, Juan Miguel, El idealismo trascendental: teoría de la verdad, Madrid, 1979.

PATON, H. J., Kant's Metaphysic of Experience, London, 1936, 2 vols.

RABADE ROMEO, Sergio, Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura, Madrid, 1969.

SCHNEEBERGER, Guido, Kants Konzeption der Modalbegriffe, Basel, 1952.

TORRETTI, Roberto, Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Santiago de Chile, 1967.

